درس خارج اصول

سال ۹۲-۹۳

آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی (دام ظله)



به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۲-۹۳

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۲-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی ،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۲-۹۳/ سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تزاحم و تنبیهات تزاحم (۹۲/۰۶/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث قبل از تعطیل در تزاحم و تنبیهات تزاحم بود و اصل تزاحم به تفصیل بحث شد و مشخص شد باب تزاحم در مقابل باب تعارض است و دلیل های دو حکم واجب متزاحم با هم تنافی و تعارض ندارند و علی القاعده مرجحات باب تزاحم مترتب می شوند و بنابر امکان ترتب یعنی یا هر دو تکلیف مشروط به ترک دیگری می گردند و یا یکی مشروط و دیگری تکلیف مطلق می شود اگر مرجح در یکی باشد و این ها هم علی القاعده است بنابر امکان ترتب و مفصل این بحث ها گذشت و مرجحات باب تزاحم هم بیان شد و بیان شد که استفاده این مرجحات چگونه نیاز به دلیل خاص ندارد و علی القاعده می باشد و یک بابی در فقه باز شد به نام باب تزاحم امتثالی در تکالیفی که مکلف قدرت ندارد هر دو را انجام دهد چون میان متعلق آن دو، تضاد وجود دارد و یا چون قدرت مکلف کم است و بر هر دو قادر نیست.

بعد وارد تنبیهاتی شدیم که در تنبه دوم بودیم نسبت به مواردی که مرحوم میرزا(رحمه الله) مطرح کرده بودند که در آن موارد ممکن نیست تزاحم باشد و چهار مورد را ایشان ذکر کرده است و برای هر مورد هم مثالها و مصادیقی از فقه آورده است که می فرماید تزاحم در آنها ممکن نیست و از باب تعارض است یعنی یکی از دو تکلیف مطلقاً ساقط است و حتی به نحو مشروط به ترک دیگری فعلی نمی شود.

ص: ۱

۱) مورد اول: این بود که احدالتکلیفین مشروط به قدرت شرعی باشد مثل أمر به وضو و طهارت از حدث _ که گفته می شود

قدرت در آن شرعی است ـ و اگر واجب اهمی باشد که باید در آن آب مصرف شود دیگر وضو مشروع و غسل نیست یعنی حتی اگر أمر اهم را هم عصیان بکند و وضو بگیرد وضویش باطل است و مثال های دیگری که مربوط به مورد اول بود به تفصیل گذشت و بحث به مورد دوم از آن چهار یا پنجم مورد رسید.

۲) مورد دوم: موردی است که بین دو واجب تزاحم است ولی آن دو واجب از حیث زمان طولی هستند و در یک زمان نیستند مثلاً اگر نذر کرده باشد که در ماه شعبان روزه بگیرد که اگر این نذر را عمل کند و ماه شعبان را روزه بگیرد دیگر نمی تواند ماه رمضان را روزه بگیرد و قادر بر آن نخواهد بود مثلاً ضعف بدنی دارد و قدرت بدنیش این گونه نیست که بتواند هر دو واجبی که در طول یکدیگر هستند را انجام دهد ایشان می گوید در این مورد که دو واجب در دو زمان باشند و واجب متاخر زماناً اهم باشد مثل این مورد که وجوب روزه ماه رمضان اهم است در این جا مکلف یا باید قدرتش را صرف روزه شعبان کند یا رمضان و باید در هر دو فرض شود که قدرت عقلی است و این گونه نیست که عجز رافع ملاک وجوب روزه باشد و ملاک آن مطلق و فعلی است و تفویت می شود در چنین فرضی که دو واجب طولی هستند و قدرت هم در هر دو عقلی است و واجب متاخر اهم است، تزاحم ممکن نیست و یک امر مطلق به واجب اهم خواهد بود و امر به واجب متقدم از نظر زمان که غیر اهم است ساقط است و اگر مکلف آن را انجام بدهد ماموربه نیست حتی به نحو امر ترتبی و مشروط.

سؤال این است که چرا ایشان این دو قید را آورده است که باید قدرت در هر دو عقلی باشد و متأخر زماناً اهم باشد.

اما این که در هر دو بایـد قـدرت عقلی باشـد; چون اگر قـدرت در یکی عقلی باشـد طبق نظر ایشان که در مورد اول گذشـت ایشان می گوید این جا هم ترتب ممکن نیست و از باب تزاحم خارج کرد و مشروط به قدرت شرعی امرش مطلقا ساقط است و اگر در هر دو قـدرت شـرعی باشـد یک امر به نحو تخییر شـرعی خواهـد بود که بازهم از تزاحم خارج است پس طبق مبانی ایشان این قیـد را بایـد اخـذ می کرد که بایـد قـدرت در هر دو واجب عقلی باشـد ولـذا آن را اخذ کرده است تا مورد دیگری برای عدم امکان تزاحم باشد.

اما این که بایـد واجب متاخر را اهم فرض کنیم به خاطر این است که اگر متقـدم اهم بود امر ترتبی به متاخر، چنانچه متقـدم را ترک می کرد معقـول است و وجـوهی را که ذکر خواهـد کرد نسبت به آن نمی آیـد یعنی اگر مکلـف واجب اهم متقـدم را ترک کرد قـادر است متـاخر را انجام دهـد و امر به آن مشـروط به ترک متقـدم و اشـکالی نـدارد همچنین در متساویین دو امر ترتبی مشـروط به ترک دیگری یا تعقب ترک دیگری معقول است و منافات با چیزی ندارد چون که حفظ قدرت برای واجب متأخر واجب نیست در جائی که هر دو واجب متساویین باشند و یا واجب متأخر غیر اهم باشد پس محذوری که در ذهن ایشان اسـت فقـط در جـائی است که واجب متـأخر اهم باشـد و امرش مطلـق باشـد و امر واجب اول مشـروط باشـد که ایشـان در این صـورت می گویـد تزاحم معقول نیست چون معقولیت تزاحم به این است که هر دو امر ـ ولو به نحو ترتـبی ـ ممکن باشـد و این مطلب در اینجا نسـبت به واجب متقدم زماناً ممکن نیست چون اگر به واجب متقدم مطلقا امر کند محال است چون که امر به متاخر هم مطلق است و این طلب ضدین یا دو فعل غیر مقدور با هم ولو در دو زمان می شود و معقول نیست.

اگر امر به واجب متقدم مشروط باشد به نحو امر ترتبی این مشروطیت ترتبی به هیچ شکلش ممکن نیست و ایشان چهار صورت برای امر ترتبی مشروط ذکر می کند و قائل است که تمام آن صور ممکن نیست و در نتیجه جعل امر به واجب متقدم نبوده و تزاحم معقول نخواهد شد بلکه تنها یک امر مطلق به واجب متأخر فعلی خواهد شد. ما ذیلاً آن چهار تصویر را ذکر می کنیم.

صورت اول: این است که روزه نذری یا قضائی که واجب متقدم است مشروط باشد به ترک واجب متأخر یعنی ترک روزه ماه رمضان به نحو شرط متاخر همانند سایر موارد تزاحم که می گوئیم تکلیف غیر أهم مشروط به ترک یا عصیان واجب اهم است ایشان می فرماید این صورت به دو دلیل ممکن نیست ۱) این که این حکم مشروط به شرط متاخر است که زمان شرطش متأخر از زمان فعلیت مشروط است و این نحو شرط در حکم به معنای مجعول فعلی به نظر ایشان محال است و ۲) اشکال دیگر این که فرضاً شرط متاخر را هم درست کردیم در این جا مشکل دیگری وجود دارد و آن این است که بر مکلف واجب است که برای انجام واجب استقبالی اهم حفظ قدرت کند در جایی که ملاک آن عقلی و فعلی است هر چند زمان واجب هنوز نرسیده باشد و اگر آن را قبل از وقت حفظ نکرد و خود را عاجز کرد عصیان کرده و معاقب است پس در اینجا واجب دیگری هم هست که آن وجوب حفظ قدرت است که با ترک واجب متقدم شکل می گیرد و با امر به فعل و انجام آن منافات دارد حتی اگر شرط متأخر هم معقول باشد.

تصویر دوم: این است که کسی بگوید که شرط امر ترتبی را ترک واجب متاخر ندانیم تا شرط متاخر شود و محال باشد بلکه تعقب ترک یا عصیان واجب متأخر بگیریم و خود مرحوم میرزا(رحمه الله) هم در موارد فقهی که ثابت شده است که شرط متاخر دارد، همین تصویر را گفته و آن را تاویل به شرط تعقب ترک یا عصیان أمر متأخر نموده که مقارن است زیرا که عنوان تعقب مقارن با فعل متقدم است و اشکال شرط متاخر دفع می شود. لیکن می فرماید این تصویر هم تمام نیست زیرا که اولاً: اشکال دوم را رفع نمی کند و این تفویت قدرت بر أهم است که جایز نیست و ثانیاً: این نحو شرط دلیل خاص می خواهد مانند مواردی که در فقه ثابت شده است و ما در جائی که دلیل خاص در فقه آمده باشد آن را به تاویل بردیم ولی این جا دلیل خاصی بر آن نداریم.

تصویر سوم: این است که شرط را ترک حفظ قدرت بر واجب اهم بگیریم که زمانش مقارن با واجب متقدم است و اگر مکلف حفظ قدرت را ترک کرد قهراً واجب متأخر در زمان خودش ترک می شود و دیگر لازم نیست ترک خود آن واجب متاخر را هم شرط بگیریم و این در حکم همان شرط است و چون مقارن با واجب متقدم است اشکال شرط متاخر را نخواهد داشت و اشکال منافات با وجوب حفظ قدرت هم نمی آید چون ترک یا عصیان حفظ قدرت را به نحو شرط مقارن أخذ کردیم و مثل دو واجب مقارن متزاحم با هم است که ترک یا عصیان هریک در أمر به دیگری اخذ می شود و این تصویر از شرط هم مثل شرط متاخر مانع از اجتماع امرین به ضدین می شود و نکته ترتب را دارد.

ص: ۵

لیکن ایشـان می فرمایـد این هم محـال است چون ترک حفـظ قـدرت بر واجب متـأخر یـا به خود فعـل واجب متقـدم است که قـدرت بر واجب أهم متـأخر تفویت می شود و یا به فعل ضـدی دیگر است مثل اینکه امساک بکنـد بـدون قصـد روزه که هم قـدرتش را از بین برده و هم روزه متقدم را نگرفته است که اگر ترک قدرت به خود آن فعل واجب باشد معنایش اخذ صدور فعـل در أمر به آن فعـل است که تحصـیل حاصل است و اگر به فعل ضـد دیگر باشـد باز نمی شود در اینجا این را شـرط کرد چون با فرض تحقق ضـد أمر به ضـد دیگر محال است و در یکی از دو تقریر ایشان آمده است که نمی شود جامع ترک حفظ قدرت هم شرط شود چون هر دو محذور را خواهد داشت .

تصویر چهارم: این است که شـرط را اصلاً فعل و ترک قرار ندهیم که این اشکالات پیش بیاید بلکه شرط را عزم بر ترک قرار دهیم و عزم بر ترک یا عصـیان غیر از نفس ترک و عصیان است و فعل دیگری است و اشکال تحصیل حاصل را ندارد و چون که مقـارن با زمان واجب متقـدم است اشـکال شـرط متأخر را هم نـدارد این تصویر را هم معقول نمی دانـد زیرا که در مبحث ترتب گذشت که می فرمود: نمی شود عزم بر عصیان یا ترک اهم شرط أمر ترتبی باشد و باید امر ترتبی مشروط به خود ترک یا عصیان باشد نه عزم بر آن پس این تصویر هم طبق مبنای ایشان ممکن نیست.

بنـابراین همه شـقوق أمر ترتبی به واجب متقـدم محـال می شود و تعارض می شود و چون واجب اهم ثابت است پس یک امر مطلق به آن بیشتر نخواهیم داشت و تزاحم در اینجا معقول نیست یعنی اگر کسـی واجب غیر اهم را که متقدم است زماناً انجام دهـد هم اهم را عصـیان کرده است و هم آنچه انجام داده است صـحیح نخواهـد بود و امتثال نکرده است چون که امر نداشـته است.

امکان ترتب (۹۲/۰۶/۳۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکـان ترتب بود و رسـیدیم به مورد دومی که مرحوم میرزای نـائینی(رحمه الله) فرموده انـد که ترتب معقول نیست و آن جائی بود که دو واجبی که مکلف قصد دارد هر دو را انجام دهد در طول هم بودند مثل اینکه کسی چنانچه امروز را روزه بگیرد فردا دیگر نمی تواند روزه بگیرد در این جا می فرماید اگر قدرت در هر دو واجب، عقلی بود و واجب دوم که استقبالی است اهم بـود تزاحم ممکن نیست چـون امر به واجب متـأخر که اهم است مطلـق است و دیگر امر به واجب متقـدم مهم و غیر أهم معقـول نیست و برای این امر ترتـبی ۴ تصویر نموده و گفته شـد که هیـچ کـدام از آنهـا معقول نیسـتند که امروز کلیه آن اشـکالات را دفـع کرده و خواهیم گفت همه آن چهـار تصویر از برای امر ترتـبی ممکن است و تزاحم در اینجـا معقول است و اشکالی ندارد.

۱) تصویر اول این بود که واجب متقـدم مشـروط باشد به ترک واجب دوم در زمان خودش و ایشان به این صورت دو اشـکال وارد کرد اشـکال اول: عدم امکان شـرط متاخر و محال بودن آن و اشـکال دوم: این بود که اگر شـرط متأخر را هم قبول کنیم در این جـا چون آن واجب متـأخر اهم است حفـظ قـدرت آن هم واجب می شود و وجوب حفظ قـدرت با وجوب ترتبی مهم منافات دارد حتی اگر شـرط متاخر را هم قبول کنیم بر تصویر اول این دو اشکال وارد شده است که این دو اشکال هر دو قابل جواب است.

جواب اشـکال اول: مـا قبلاً در بحث ترتب گفتیم که شـرط متاخر در حکم، معقول است و این که مرحوم میرزا(رحمه الله) می گویـد: مجعول فعلی نمی شود قبل از شـرطش موجود شود این یک امر حقیقی و تصـدیقی نیست و شـرط متاخر در مجعولات اعتبـاری معقول است و مولی حکم را جعـل می کنـد به شـرط آن شـرط متأخر و این تقـدیر در مجعول جعل است و می تواند تقـدیر مقارن باشـد یا استقبالی و یا متقدم، مخصوصاً در این جا که ملاک واجب، مطلق و فعلی است و شـرط متأخر دخیل در ملاک که امر تکوینی و حقیقی است نمی باشد و اشکال شرط متأخر در جائی که شرط، شرط اتصاف و ملاک است را ندارد ـ البته آن را هم معقول می دانیم و جواب داده شد ـ ولی آن اشـکال در جائی که فقط شـرط، شرط در تکلیف است و شرط اتصاف نیست دیگر وارد نمی شود پس اشکال اول وارد نیست البته این پاسخ مبنائی است.

ص: ۷

جواب اشـکال دوم: اما اشـکال دومی که ایشان فرمود که وجوب ترتبی منافات دارد با حفظ قـدرت برای واجب اسـتقبالی اهم این مطلب هم جوابش روشن است زیرا که:

اولاًـ: حفـظ قـدرت واجب شـرعی نیست و غیر از حکم عقـل به وجوب امتثال واجب اهم، چیز دیگری نیست و شارع دو حکم نـدارد که یکی تکلیف به اهم و دیگری امر به حفظ قـدرت باشد بلکه همان حکم عقل به منجزیت و ترجیح واجب اهم اسـت چه مقارن با مهم باشـد و چه متأخر یا متقـدم بر آن و این حکم عقلی به هیـچ وجه تنافی با امر ترتبی به مهم نـدارد چون فرض این است که با ترتب و مشروط شدن امر مهم به ترک اهم، بین دو امر شرعی، سازگاری بر قرار می شود و تنافی بین محرکیت

ها و منجزیت های آنها رفع می شود.

ثانیاً: اگر بگوئیم که حفظ قدرت امر شرعی هم دارد _ که از کلمات ایشان استفاده می شود که یک حکم شرعی هم در باب حفظ قدرت ثابت می شود _ لیکن این حکم نفسی نیست بلکه غیری مقدماتی و یا طریقی مانند امر به احتیاط است که باز هم این وجوب غیری و یا طریقی محرکیت اضافی بر امر به اهم ندارد و محرکیت وجوب طریقی به اندازه محرکیت ذو الطریق است و وجوب غیری هم که اصلاً محرکیت ندارد پس این چنین حکم شرعی هم با امر ترتبی به مهم منافات ندارد و بنابرامکان ترتب همچنان که امکان ترتب تنافی بین دو امر نفسی را از بین می برد و هر دو ماموربه می شوند ولی یکی مطلق و دیگری مشروط، همچنین تنافی با امری که به تبع امر به اهم است رفع می شود و این اشکال دوم ایشان وجهی ندارد.

ص: ۸

بله اگر کسی بگوید حفظ قدرت به خود ترک واجب مهم است و عین آن است مشکل دیگری شکل می گیرد که در پاسخ اشکال بر تصویر سوم ذکر خواهیم کرد.

۲) اما تصویر دوم این بود که شرط را برگردانیم به تعقب ترک یا عصیان واجب اهم که تعقب، شرط مقارن است نه شرط متأخر.

ایشان در این جا هم دو اشکال وارد کرده اند یکی این که اشکال دوم بر تصویر اول حل نمی شود و دوم این که این مطلب دلیل خاص می خواهد و در فقه هر جا که قائل شدیم به آن، دلیل خاص داشتیم و این جا دلیل خاص نداریم و این اشکال اثباتی است بر این تصویر.

این دو اشکال هم مندفع هستند چون در جواب اشکال اول گفتیم که وجوب حفظ قدرت، عقلی است نه شرعی و اگر شرعی هم باشد چون محرکیتش بیش از محرکیت امر به اهم نیست منافاتی با امر ترتبی به مهم ندارد.

پاسخ اشکال دوم هم این است که دلیل خاص ما امر به واجب مهم است زیرا فرض بر این است که دلیل وجوب واجب مهم را داریم و می خواهیم از باب تعارض بین آن و دلیل أمر به اهم ـ که مطلق است ـ و به جهت تضاد و عدم قدرت بر امتثال هر دو آن را از کار بیاندازیم ولیکن بنابر امکان ترتب می گوئیم آنچه با تعارض و یا به جهت قید قدرت ـ که لبی است ـ ساقط می شود، اطلاق وجوب واجب غیر اهم است نه اصل وجوبش زیرا وجوبش در صورت تعقب ترک واجب اهم مقدور است و قید قدرت در آن محفوظ است پس اطلاقش ساقط است اما اصل وجوبش ـ ولو در فرض تعقب ترک دیگری ـ وجهی برای رفع ید از آن نیست و این، نیازمند دلیل خاص دیگری نیست بلکه بنابر امکان ترتب علی القاعده است یعنی به اطلاق امر در فرض تعقب ترک دیگری اخذ می کنیم و نفس دلیل وجوب واجب مهم علی القاعده این را اثبات می کند و به عبارت دیگر هر حصه ای که بتواند مقداری از اطلاق را حفظ کند و ممکن باشد ثابت می شود و رفع ید از آن وجهی ندارد و دلیل دیگری نمی خواهد پس اگر کسی شرط متاخر را قبول نکرد ولی شرط تعقب را قبول داشت ترتب و تزاحم ممکن شده و با اطلاق دلیل امر وجوبی ترتبی مشروط به تعقب ترک اهم ثابت می شود و اشکال ثبوتی و اثباتی هر دو دفع می شوند.

ص: ۹

تصـویر سوم این بود که شـرط را خود ترک حفـظ قـدرت بگیریم و امر ترتـبی چنین باشـد که اگر حفـظ قـدرت نکردی پس واجب مهم را انجام بـده که ایشان این تصویر را هم اشـکال کردنـد و گفتند که عدم حفظ قدرت نمی تواند شـرط باشد چون عدم حفظ قدرت یا به خود ترک فعل مهم است که تحصـیل حاصل می شود و یا به ضد دیگر است که شـرط دانسـتن آن در امر واجب دیگر جمع بین ضـدین است و در فوائـد الاصول هم اضافه شـده بود که نمی شود جامع آنها هم شـرط شود زیرا هر دو محذور را خواهد داشت.

البته می توان در اینجا یک اشـکال صـغروی وارد کرد که در (الاضواء) ذکر کردیم و آن این است که ممکن است ضد دیگر واجب اهم ضـد واجب مهم نباشد و با آن قابل جمع باشد مانند امساک بدون قصد صوم که موجب عدم حفظ قدرت بر صوم در آینـده می شود ولیکن ضـد صوم امروز نمی باشـد و قابـل جمع است با آن، پس در چنین موردی امر ترتبی به واجب فعلی ممکن می شـود ولیکن مرحوم شـهید صـدر(رحمه الله) دو ایراد کـبروی بر اشـکال مرحوم میرزا(رحمه الله) در این تصویر وارد می کند.

یکی این که خود حفظ قدرت، امر وجودی است و ضد مقارن فعل واجب متقدم است و ترک هر ضدی لازم ضد دیگر اسـت نه عین آن که در صورت وجود شق ثـالث می شود ترک یکی را شـرط در امر ترتبی به دیگری دانست و در مـانحن فیه چنین است هماننـد سـایر موارد تضـاد میـان دو واجب متقارن با هم در زمان و این مثل دو ضـد در یک زمان است که فعل احـدهما مسـتلزم ترک دیگری است که می توانـد هر کـدام ماموربه باشد ولی مشـروط به ترک دیگری چون فعل احدهما عین دیگری نیست بلکه ملازم با ترک دیگری است ــ در صورتی که شق ثالث باشد و ترک احدهما مستلزم تحقق دیگری نباشد ــ که در مانحن فیه این چنین است بله اگر شق ثالث نـداشت بحثش گذشت که ترتب ممکن نیست ولی این جا ثالث دارد پس اشـکال لزوم تحصیل حاصل لازم نمی آید و این مثل باقی موارد تزاحم است.

ایشان جواب دومی هم بیان می کند به این صورت که اگر کسی بگوید تعجیز یا عدم حفظ قدرت بر خود فعل واجب صادق است و با آن متحد است نه این که ملازم أعم باشد باز هم می گوئیم که چون ترک حفظ قدرت با ضد دیگری هم انجام می گیرد و منحصر در فعل واجب مهم نیست اخذ جامع ترک حفظ قدرت به نحو شرط در امر ترتبی به واجب مهم محذوری ندارد زیرا که شرطیت جامع به نحو صرف وجود مستلزم شرطیت همه حصص آن نیست تا محذور تحصیل حاصل یا جمع بین ضدین و یا هر دو محذور با هم، پیش بیاید بلکه آنچه شرط است صرف الوجود ترک حفظ قدرت بر اهم است و آنچه ماموربه است یک حصه خاصه از آن است و چون که شرطیت بنحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود لهذا به حصه و فرد سرایت نمی کند تا تحصیل حاصل پیش بیاید.

بله در اینجا محذور دیگری غیر از آنچه ایشان مطرح کردند در این تصویر پیش می آید و از این که اگر این جامع به نحو صرف الوجود محرم باشد ــ زیرا که ترک حفظ قدرت ضد عام و نقیض واجب است که حفظ قدرت باشد ــ از آنجا که حرمت انحلالی است پس همه حصص آن حرام می شوند و در نتیجه فعل واجب مهم که متحد با ترک حفظ قدرت و یا منشأ و علت تامه آن است حرام و مبغوض می شود و دیگر نمی تواند امر ترتبی هم داشته باشد.

این مطلب فوق، اشکال دیگری است که مبتنی است بر اتحاد ترک حفظ قدرت و یا معلول بودن آن نسبت به فعل واجب مهم که ما در پاسخ اول آن را رد کردیم و گفتیم که حفظ قدرت، عنوانی وجودی است و همانند سایر افعال وجودی ضد فعل واجب مهم است و ترکش ملازم با آن است نه عین آن، علاوه بر این که در تصحیح تصویر اول هم گفتیم که حفظ قدرت اصلاً وجوب شرعی ندارد و همان حکم عقل به ترجیح واجب اهم است.

و أما اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله) بر تصویر چهارم هم مبنائی است که ایشان می فرماید نمی شود عزم بر عصیان را شرط أمر ترتبی قرار داد چون تنافی بین محرکیت و اقتضا امرین به ضدین باقی می ماند زیرا که اقتضای امر خود فعل و ترک است نه عزم بر فعل یا ترک.

ما این اشکال را در جای خودش دفع کردیم و گفتیم عزم بر ترک هم می تواند شرط امر ترتبی باشد و این هم یک اشکال مبنائی است که تمام نیست و بدین ترتیب ثابت می شود که امر ترتبی و در نتیجه تزاحم در ما نحن فیه معقول است و هیچ یک از ایرادات ایشان بر تصاویر چهار گانه امر ترتبی در ما نحن فیه وارد نمی باشد و در نتیجه مورد دوم از موارد ذکر شده از برای عدم امکان تزاحم تمام نیست و تزاحم بین دو واجب طولی در عمود زمان که مکلف قادر بر هر دو نیست بلکه بر فعل یکی از آنها قدرت دارد نیز جاری است چه هر دو متساوی باشند و یا اولی اهم باشد و دیگری مهم و یا بالعکس.

امکان تزاحم (۹۲/۰۷/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

مورد سوم از موارد بحث از امکان تزاحم جایی است که واجبی اهم متوقف بر مقدمه محرمی بشود مثل وجوب حفظ نفس محترمه که متوقف بر تصرف در غصب باشد که حرام است ولی چون اهم است مقدم است حال، آیا حرمت مطلقا رفع می شود و تعارضی می شود یا تزاحم می کنند و حرمت ترتبی و مشروط به ترک واجب می شود که اگر آن نفس را نجات ندهد تصرفش در غصب حرام خواهد بود، همانند تزاحم میان دو واجب که واجب مهم مشروط به ترک واجب اهم می شود شهید صدر(رحمه الله) این مورد را تشریح کرده اند که آیا تعارض است یا تزاحم و یا هیچ کدام و فرموده است که این بحث مربوط است به مبانی متفاوت در بحث مقدمه واجب که در آن بحث گفته شد و عمده اقوال و مسالک چهار مسلک بود.

ص: ۱۲

۱ ــ یک مسلک این بود که مقدمه اصلاً شرعاً واجب نیست بلکه عقلا لازم است که همان مقدمیت است و حب ذی المقدمه هم اگر موجب حب مقدمه بشود این حب وجوب شرعی نیست که برخی از اعلام مانند آقای خوئی(رحمه الله) انتخاب کرده اند.

۲ ــ مسلک دیگر این بود که وجوب حصه موصله مقدمه بود که قول صاحب فصول بود یعنی مقدمه ای که بعدش ذو المقدمه انجام می گیرد واجب است نه مطلق مقدمه.

۳ ــ مسلک سوم وجوب مطلق مقدمه بود که صاحب کفایه قائل به آن شده بود ولیکن بر خلاف صاحب کفایه گفته شده است که اگر مانعی در کار باشد مانند حرمت، ممکن است وجوب غیری مخصوص به مقدمه موصله شود و محذوری ندارد.

۴ ــ مسلک چهارم: وجوب مطلق مقدمه و عدم امکان اختصاص وجوب به حصه موصله بود که قول صاحب کفایه است ایشان می فرماید مطلق مقدمه واجب است و مقدمه هم قابل تخصیص و تقیید به موصله نیست زیرا محذور دور و امثال آن را

دارد .

طبق مسلک چهارم که مسلک صاحب کفایه است که باید وجوب غیری روی مطلق مقدمه برود و قابل اختصاص و تقیید به خصوص موصله هم نمی باشد در این جا میان دلیل وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تعارض می شود چون وقتی ذی المقدمه واجب شد و وجوبش هم اهم است مقدمه اش هم واجب غیری می شود و طبق مسلک چهارم باید مطلق مقدمه اش، واجب شود حتی اگر ذی المقدمه را انجام ندهد و نمی شود وجوب غیری مقید به حصه موصله باشد پس بین دلیل حرمت غصب و دلیل نجات غریق نسبت به مقدمه یعنی عبور از زمین مغصوب _ مثلاً _ تعارض می شود و دلیل وجوب مقدمه نجات غریق می گوید این عبور واجب غیری است چه قصد کنی نجات بدهی و چه قصد نکنی و دلیل حرمت غصب می گوید این عبور حرام است و این دو قابل جمع نیستند و نمی شود وجوب غیری را هم مخصوص به مقدمه موصله کرد چون که دور و امتناع لازم می آید پس یا باید وجوب ساقط شود و یا حرمت و چون که وجوب اهم است در این تعارض گفته می شود که حرمت مطلقا _ یعنی از هر دو حصه موصله و غیر موصله _ ساقط می شود.

پس دلیل حرمت این جا با دلیل وجوب تعارض می کند نه تزاحم زیرا قابل مقید شدن به حصه غیر موصله و ترک ذی المقدمه هم نیست و نتیجهً در این جا حرمتی نداریم نه این که حرمت داریم که اگر واجب را انجام ندهی حرمت فعلی شود و این یکی از تالی فاسدهای مبنای صاحب کفایه است و یکی از نقوض بر آن است زیرا که روشن است شارع نمی خواهد که اگر غریق را نجات هم ندهد آن راه غصبی را برود اشکالی ندارد بلکه در این صورت آن را حرام و مبغوض می دارد.

البته بعضی سعی کرده بودند به طریقی بگویند این حرمت با وجوب مطلق مقدمه قابل جمع هست و اشکال ندارد چون این حرمت در طول وجوب غیری است و متأخر از آن است و در یک رتبه با هم جمع نمی شوند زیرا که حرمت مشروط است به ترک امتثال واجب اهم که ذی المقدمه است و وقتی که حرمت مشروط باشد به ترک واجب اهم با وجوب مطلق مقدمه تنافی ندارد چون در یک رتبه نیستند; وجوب مقدمه ملازم وجوب نفسی است و در رتبه هم هستند ولی حرمت مشروط به عدم امتثال وجوب نفسی ذی المقدمه است و مشروط متاخر از شرط است و شرط که ترک امتثال هم متاخر از وجوب است پس حرمت مقدمه با دو رتبه متاخر از وجوب ذی المقدمه است و وجوب ذی المقدمه ملازم با وجوب مقدمه و در رتبه آن است پس حرمت هم متأخر از وجوب مقدمه می شود به دو رتبه و وقتی دریک رتبه نبودند اشکالی در اجتماع ضدین پیش نمی آید.

ص: ۱۴

این حرف جواب داده شد که درست نیست نه صغرویا و نه کبرویا، صغرویا درست نیست چون ما مع المتقدم رتبه متقدم رتبتا نیست و این قیاس به تقدم زمانی است که مع الفارق است در زمان این گونه است که (ما مع المتقدم زماناً متقدم زماناً) چون که زمانش متقدم است بر آن زمان متأخر ولی در رتبه این گونه نیست و تقدم و تاخر در رتبه به معنای علیت است و ملازم علت، علت نیست تا متقدم باشد از نظر رتبه پس در اینجا وجوب غیری مقدمه که ملازم و در رتبه وجوب نفسی ذی المقدمه است متقدم بر حرمت مقدمه که متأخر از وجوب نفسی است و مشروط به ترک امتثال آن است، نمی شود.

اشکال کبروی هم این است که فرضاً وجوب غیری مقدمه متقدم بر حرمت هم باشد تعدد رتبه در دفع غائله اجتماع ضدین فائده ای ندارد و آنچه که محال است اجتماع ضدین در یک زمان واحد است چه آنها در یک رتبه باشند و چه در دو رتبه و اختلاف رتبه مشکل را حل نمی کند و نمی تواند یک فعل در یک زمان هم وجوب و هم حرمت داشته باشد ولو در دو رتبه متأخر از هم باشند مثل اینکه احدهما شرط دیگری باشد و بگوید اگر حرام بود واجب می شود این هم محال است.

لهذا طبق مسلک چهارم میان وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تعارض است و چه نجات غریق بکند چه نکند فعل عبور از مغصوب دیگر حرام نیست و حرمت برای آن قابل جعل نیست و تعارض می شود.

اما بنابر سه مبنای اول و دوم و سوم گفته شده است که داخل در باب تزاحم می شود و ذی المقدمه واجب می شود چون وجوبش اهم است و مطلق است حرمت به مقدار اشتغال به آن رفع می شود اما حرمت در فرض عدم اشتغال به واجب اهم فعلی می شود و در نتیجه مقدمه غیر موصله حرام می شود و مقدمه موصله واجب غیری می شود ـ بنابر دو مسلک دوم و سوم ـ و تزاحم می شود مانند سایر موارد تزاحم و میان این حرمت هیچ منافاتی با وجوب غیری مقدمه موصله و یا نفسی ذی المقدمه ندارد اما با نفسی، چون که موضوعشان متعدد است و اما با غیری، اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم زیرا که مخصوص به حصه موصله است و حرمت چون مشروط به ترک ذی المقدمه شد مخصوص به حصه غیر موصله است بنابراین تنافی و تعارضی در کار نخواهد بود و از باب تزاحم است.

شهید صدر(رحمه الله) می فرماید هر چند مشهور این را از باب تزاحم دانسته اند لیکن صحیح آن است که اینجا از باب تزاحم هم خارج است و نه تعارض است و نه تزاحم بلکه دو تکلیف وجوب و حرمت مطلق هستند و تزاحم در جائی است که دو تکلیف متزاحم لااقل یکی از آنها مشروط به ترک دیگری باشد ولی در این جا هر دو تکلیف می توانند مطلق باشند ولذا تزاحم هم نیست یعنی لازم نیست ما در مدلول نهی که حرمت است شرط عدم اشتغال به واجب اهم را اخذ کنیم بلکه چه ذی المقدمه را انجام دهیم و چه انجام ندهیم حرمت حصه غیر موصله از مقدمه ثابت است و ماده و حرام مقید است نه حرمت مثل این که خمری باشد ولی مکلف خمر را نخورده که در این جا حرمت بوده است ولی حرام را نخورده و در حقیقت حرمت را امتثال کرده است در مانحن فیه نیز وقتی مکلف واجب اهم را امتثال می کند حرمت حصه غیر موصله از مقدمه بوده است نه اینکه کشف می شود که نبوده است ولیکن مکلف آن حرام را انجام نداده چون که حصه موصله را که حرام نیست انجام داده است .

حاصل این که است اگر قید در حرمت بگیریم یعنی اگر انجاء غریق کرد، اصلا حرمت غصب نداشته است ولی اگر فقط قید را در حرام و ماده ومتعلق نهی بگیریم حرمت فعلی است ولی حرام را انجام نداده است اما چرا لازم نیست قید را در نهی و حرمت بگیریم می گوید چون علی کل حال متعلق ماده یعنی حرام، مقید به حصه غیر موصله می باشد زیرا که در باب قیود حکم چه وجوب و چه حرمت گفتیم که قیود و شرائط حکم قید متعلق حکم هم قرار می گیرد و متعلق هم متقید به آن قید می شود و نمی تواند اوسع از حکم باشد پس در این جا هم اگر ترک واجب و ذی المقدمه شرط در حرمت باشد قید حرام هم می شود و حرام و متعلق نهی هم گفتیم مقید به حصه غیر موصله خواهد شد و این بدان معناست که متعلق نهی و حرام علی ای حال خصوص حصه غیر موصله است و مطلق بودن این حرمت و نهی که متعلقش مقید است دیگر منافاتی با وجوب غیری مقدمه موصله نخواهد داشت تا لازم باشد نهی را هم به ترک ذی المقدمه مقید کنیم و این دیگر تقیید اضافی است و وجهی ندارد.

ص: ۱۶

به عبارت دیگر امر دائر بین تقیید متعلق نهی و خود نهی نیست بلکه متعلق نهی یعنی حرام علی کل حال مقید به حصه غیر موصله و فرض ترک اشتغال به واجب هست چون که حصه موصله مقدور نیست _ با فرض اهم بودن ذی المقدمه _ و مشمول حرمت نیست پس خود نهی و حرمت را به اطلاقش اخذ می کنیم و نیازی به تقیید اضافی آن نیست چون هر اطلاقی حجت است مگر این که مانعی باشد و این جا مانعی نیست بنابراین در اینجا حرمت حصه غیر موصله از مقدمه مطلق است مانند وجوب ذی المقدمه و مقدمه موصله اش بر خلاف موارد تزاحم بین دو واجب که در واجبین متزاحمین همیشه نیاز داریم که ترک واجب اهم یا مساوی را شرط وجوب دیگری اخذ کنیم چون اگر فقط قید واجب باشد و شرط وجوب نباشد تحصیلش واجب و مطلوب می شود که با امر به اهم و ضد دیگر قابل جمع نخواهد بود و لذا بایستی ترک واجب اهم یا مساوی شرط وجوب شود که همان تزاحم است ولی در حرمت این گونه نیست و وقتی قید حرام شد حرمت آن حرام مقید می تواند مطلق باشد و تنافی و تزاحمی با واجب و امر به ذی المقدمه نخواهد داشت.

پس بنابر مسلک صاحب کفایه تعارض است و بنابر سه مسلک دیگر نه تزاحم است نه تعارض و حرمت مشروط نداریم بلکه حرام مقید است و حرمتش مطلق است پس تزاحم هم نیست و تزاحم در جائی است که احدالتکلیفین مشروط باشد البته یک استثنا ایشان بیان می کنند که بحث آینده است.

واجب اهمی (۹۲/۰۷/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد سوم بود جائی که واجب اهمی متوقف می شود بر مقدمه محرمه، مثال معروف آن، انجاء غریقی که متوقف بود بر عبور از زمین مغصوب، است بحث بود که آیا حرمت مقدمه در این جا مرتفع می شود یا نه؟ آیا بین وجوب ذی المقدمه که اهم است و حرمت مقدمه که مهم است تزاحم می شود یا تعارض یا هیچکدام؟

عرض شد که طبق مبانی در باب مقدمه فرق می کند و اگر کسی مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و صاحب کفایه را داشته باشد که قائل به عدم امکان تخصیص وجوب مقدمه به حصه موصله باشد و اشکالات دور را قائل شد ــ که مسلک چهارم بود ــ طبق این مسلک بین وجوب ذی المقدمه که اهم است و حرمت مقدمه تعارض می شود و حرمت نمی تواند باشد نه مطلقا که روشن است چون دو وجوب و حرمت مطلق قابل امتثال نیستند و نه مشروط به ترک ذی المقدمه چون که حرمت، حصه غیر موصله و مقرون به ترک ذی المقدمه را هم نمی تواند بگیرد چون اگر بخواهد حرام باشد وجوب غیری روی این نمی آید و باید وجوب غیری مقید به حصه مقدمه موصله باشد و فرض این است که آن هم محال است و قابل تقیید نیست پس باید وجوب بر مطلق مقدمه باشد و حتی غیر موصله را هم بگیرد ولذا حرمت مطلقا ساقط می شود و تعارض می شود که اگر تکلیف اهم را مقدم دانستیم حرمت ساقط می شود و دیگر مقدمه غیر موصله هم حرام نیست و این یکی از نقوض و تالی فاسدهای این مبنا بود.

ص: ۱۸

که البته مرحوم میرزا(رحمه الله) در اینجا راه حلی بیان می کند چون برای وی مشکل بوده که ملتزم به عدم حرمت مقدمه غیر موصله شود و بطلانش برای او روشن بوده و وجدان مرحوم میرزا(رحمه الله)دقیق بوده است لهذا در این جا فرموده: حرمت ذاتی و اولیه می تواند بر حصه غیر موصله باشد با وجود وجوب مطلق مقدمه که بیاناتش قبلاً به تفصیل گذشت.

ایشان می گوید حرمت چون ترتبی است و مشروط به ترک واجب اهم و ذی المقدمه، پس در طول آن است چون مشروط متأخر از شرط است و چون وجوب غیری در رتبه وجوب نفسی و ملازم با آن است پس وجوب غیری مقدم رتبةً مقدم است و حرمت آن متأخر است هر چند در یک زمان باشد پس در یک رتبه مجتمع نیستند و اشکال ندارد.

عرض کردیم این مطلب نه کبرای درستی دارد و نه صغرای درست، اولاً: اختلاف رتبه مشکل امتناع اجتماع ضدین در زمان واحد را حل نمی کند و ثانیاً: حرمت مشروط به ترک ذی المقدمه متأخر از وجوب غیری مقدمه نمی شود چون که (ما مع المتقدم رتبةً لیس بمتقدم) ولذا بنابر مسلک چهارم تعارض است و أما بنابر سه مسلک اول و دوم و سوم تعارضی در کار نیست و حرمت می تواند بر مقدمه غیر موصله باشد چون یا مقدمه اصلاً وجوب ندارد و یا اگر واجب باشد خصوص موصله اش واجب است و یا اگر مطلق هم باشد در مورد وجود مانع مانند حرمت قابل تخصیص به موصله است وبدین ترتیب تعارض رفع می شود و لذا اصل حرمت ساقط نمی شود و تزاحم ثابت می شود.

لیکن گفته شد که این جا حرمت هم ترتبی نیست و مشروط نیست بلکه مطلق است و تنها حرام مشروط می شود یعنی متعلق حرمت، مختص می شود به حصه غیر مقرونه با واجب و متعلق نهی، شامل حصه موصله نیست چون حصه ای است که وقتی انجام می گیرد با ذی المقدمه انجام می گیرد و ترک آن مقدور _ به معنایی که در مقید لبی گذشت _ نیست و علی کل حال نهی شامل آن نیست زیرا که در هر تکلیفی قید قدرت اخذ شده و قدرت هم به عدم اشتغال به واجب اهم تفسیر شد و چون که قیود حکم، قید متعلق حکم هم هست و جائی که حکم نیست متعلق حکم هم نیست پس حصه موصله و مقرونه به اشتغال به واجب اهم حرام نیست و خارج از اطلاق متعلق نهی و حرمت است و تنها حصه غیر موصله مشمول آن است که می تواند حرام باشد و حرمتش هم مطلق، و لازم نیست علاوه بر آن حرمت را هم قید بزنیم که هم متعلق قید بخورد و هم حرمت که حرمت ترتبی شود که در نتیجه لازمه اش این است که اگر ذی المقدمه را انجام داد بگوئیم از اول حرمتی فعلی نبوده حتی برای حصه غیر موصله که البته ثبوتا این مشکلی ندارد _ چنانچه بعداً شرح خواهیم داد _ ولی اثباتا وجهی ندارد یعنی خلاف اطلاق نهی است زیرا وقتی متعلق نهی مقید شد به حصه غیر موصله، اطلاق نهی قابل اخذ است و با وجوب ذی المقدمه منافاتی ندارد نه به نحو تعارض و نه به نحو تزاحم بنابراین وجهی ندارد قید دیگری را هم به هیئت بزنیم و تحریم را مشروط کنیم به ترک واجب اهم یعنی کأنه امر تقیید دائر بین اقل و اکثر است و متعلق دائما مقید است و اگر بخواهیم اضافه بر این حکم را هم قید بزنیم این یک تقیید زائدی است که اطلاق دلیل نهی، آن را نفی می کند مگر دلیل خاصی بیاید البته از این بحث یک استثنائی است که بعد می آید.

ص: ۲۰

از آنچه گفته شد مطلب کلی در باب تزاحم محرمات روشن می شود که در باب تزاحم حرمت با وجوب فرق دارد که اگر وجوب مزاحم با تکلیف اهم یا مساوی دیگری بشود بایستی ترک اشتغال به آن تکلیف دیگر شرط وجوب هم باشد و نمی تواند تنها قید واجب باشد زیرا که اگر وجوبش مطلق شود آن قید که ترک تکلیف دیگر است واجب می شود و با آن تکلیف در تنافی قرار می گیرد لهذا بایستی قید مذکور شرط وجوب و امرهم بشود که قبلاً خواندید که شرایط وجوب و امر لازم التحصیل نمی باشند.

بنابراین (شرائط وجوب واجب التحصیل نیست ولی شرائط واجب که وجوبش مطلق باشد واجب التحصیل است) و لذا در واجب مزاحم باید ترک واجب یا تکلیف دیگر را شرط وجوب قرار دهیم تا واجب التحصیل نشود و تعارض پیش بیاید و اما در حرام این چنین نیست و با تقیید متعلق نهی به حصه غیر مقرونه و غیر موصله به واجب تنافی رفع می شود و دیگر نیازی به تقیید نهی و استفاده حرمت ترتبی نخواهیم داشت و اطلاق نهی آن را نفی می کند و این مطلب مخصوص به مقدمه حرام یک واجب اهم نیست و در هر واجب و حرامی که واجب اهم باشد چه متوقف بر فعل حرام باشد چه متلازمین باشند جاری است و در هر فعل واجبی مستلزم ارتکاب حرامی باشد مثل واجب شدن شستن مسجد به سبب نذر یا اجاره بر حائض و یا جنب که امکان غسل و تیمم را ندارد که اگر بخواهد مسجد را جاروب و یا بشوید باید در مسجد مکث کند و این فعل مکث که لازمه شستن است حرام است و در این جا مسلک هایی که در مقدمه مطرح شده را هم نیاز نداریم چون مکث، مقدمه شستن نیست حال اگر واجب، اهم بود وجوبش مطلق است و حرمت از حصه توام با انجام واجب رفع می شود واین حصه دیگر مقدور مکلف نیست اما حصه دیگری از مکث که مقرون با واجب نیست یعنی مسجد را شستشو نکند ولی در مسجد مکث کند بر حرمت خودش باقی می ماند و متعلق حرمت است و حرمت آن هم مطلق است نه مشروط و ترتبی.

ص: ۲۱

پس در اینجا هم در حرام دو حصه دارد یکی توام با انجام واجب است و یک حصه غیر توام است که اولی حرام نیست و خارج از اطلاق متعلق نهی است چون که مقدور نیست و حصه غیر مقرون حرام است و حرمتش مطلق است و این حرمت مطلقه نه معارض با وجوب است و نه مزاحم با آن زیرا همین که متعلق حرمت قید می خورد کافی است و تنافی رفع می شود.

همچنین است دو حرامی که با هم تزاحم دارند مثلاً در احرام هم تظلیل حرام است و هم پوشاندن سر، حال اگر چنین شد که اگر تظلیل نکند باید سرش را بپوشاند چون طاقت ندارد و اگر سرش را نپوشاند مجبور است تظلیل را انجام دهد و چون مریض است بالاجبار یکی از این دو حرام را مرتکب می شود و وضعش به این گونه است این تزاحم دوران بین احدالحرامین است و در این جا چه احدالحرامین اهم باشد و چه متساویین، حرمت ترتبی و مشروط نخواهیم داشت بلکه هر کدام که انجام بگیرد اگر مقرون به ترک حرام دیگری باشد آن حصه دیگر حرام نیست مگر اینکه حرمتش اهم باشد که مطلقا حرام است اما اگر مقرون به عدم امتثال دیگری یعنی ارتکاب حرام دیگر باشد حرام است و هر دو حرمت علی کل حال موجود هست یعنی سرپوشاندن با تظلیل حرام است و بالعکس، اضافه بر آن لازم نیست قیدی را در حرمت اخذ کنیم.

پس هر جا تکلیف تحریمی بود و مزاحم شد با واجب و یا حرام دیگری از باب تعارض و تزاحم هر دو خارج می باشد زیرا حرمتش مطلق خواهد بود و تنها متعلق آن ــ یعنی حرام ــ اگر اهم نباشد مقید به حصه غیر مقرونه می شود و وجهی برای تقیید حرمت علاوه بر آن نیست .

نکته دیگری که این جا هست این است که کأنه مرحوم عراقی(رحمه الله) این خصوصیتی که در حرام است را متوجه شده و خواسته آن را به باب امر و وجوب هم بکشاند و ایشان بعد از این که امکان ترتب را _ بر خلاف استادش صاحب کفایه _ قبول کرده از باب این که حمایتی از استاد کرده باشد گفته ما نیازی به امر ترتبی نداریم بلکه این خلاف ظاهر ادله اوامر است که مطلق و فعلی هستند نسبت به ضدین در موارد تزاحم و این که یکی را مشروط به ترک دیگری کنیم خلاف ظاهر امر است و این قید در آن نیامده است و قید در متعلق امر است یعنی در این موارد این گونه از دو دلیل استفاده می کنیم که اگر چه مقتضای اولی امر این است که سد ابواب عدم آن مامور به را از جمیع جهات می طلبد ولی حال که میان آن دو تزاحم شده است مفاد امر به مهم این می شود که سد ابواب عدم فعل مهم از غیر ناحیه فعل اهم شود یعنی متعلق در مثال أمر به صلاه و ازاله، سد باب عدم صلاه که غیر مقرون به ازاله است می باشد نه عدم صلاتی که مقرون با ازاله باشد و به سبب آن باشد و این چنین امری می تواند مطلق و فعلی باشد و با امر اهم به ازاله تنافی ندارد و بدین ترتیب میان فعلیت و اطلاق هر دو امر به ضدین جمع می کند.

به این ترتیب تنافی و تطارد میان آن ها از بین می رود و حاجتی به امر ترتبی مشروط نداریم و می فرماید این از ترتب اولی است و آنها امر را مشروط کرده اند ولی ما می گوئیم امر ها مطلق است .

ص: ۲۳

این مطلب فوق ثبوتاً صحیح است ولی از نظر اثباتی عکس حرف ایشان صحیح است چون ایشان با این بیان امر رابه نهی بر می گرداند و در حقیقت از ترک _ که گفت حصصی دارد _ نهی می کند و این خلاف مدلول وضعی و لغوی امر است و عنایت و مخالفتش بیش از تقیید اطلاق امر به نحو ترتب است و ترتب مونه کمتری از آن دارد بلکه اصلاً مؤنه ندارد زیرا شرط مذکور داخل در قید است که لبّا در هر خطابی اخذ شده است.

بنابراین مطلب مذکور در نواهی و محرمات صحیح است ولیکن مرحوم شهید صدر(رحمه الله)یک مورد را استثنا کرده اند و آن جائی است که عدم ارتکاب واجب شرط در اتصاف آن حرام به ملاک حرمت باشد که با اشتغال به تکلیف دیگر ملاک حرمت هم مرتفع می شود و می فرماید در آنجا باید عدم آن را در حرمت هم شرط بگیریم چون معنایش این است که اگر امتثال تکلیف دیگر شود ملاکی از برای حرمت نیست که در این صورت خود نهی هم قید می خورد ولیکن این مطلب خلاف اطلاق نهی است و تا دلیلی بر آن نیاید آن را اثباتاً نفی می کنیم.

تزاحم حرام (۹۲/۰۷/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در باب تزاحم حرام با یک واجب یا حرام دیگر بود در صورتی که آن تکلیف دیگر اهم یا مساوی باشد تا لازم باشد حرام قید بخورد مثل این که نجات مومن متوقف بر مقدمه محرمه ای باشد یا تطهیر مسجد ملازم با مکث حائض در مسجد باشد که اهم یا مساوی با حرمت مکث است چون در مساویین هم همین طور است که حرام مطلق نخواهد بود پس کلاً در تزاحم واجب با حرام دیگر که آن تکلیف دیگر اهم یا مساوی است گفتیم که حرام مقید می شود به حصه غیر مقرون به آن واجب ولیکن حرمت آن فعلی بوده و مطلق است و ترتبی و مشروط به عدم اشتغال به آن واجب اهم یا مساوی نمی باشد بلکه از ناحیه این قید مطلق و فعلی است و این بدان معناست که هیچ گاه حرمت ترتبی و مشروط نخواهیم داشت و در موارد تزاحم حرام مقید داریم و این بالدقه از باب تزاحم خارج است که یکی و یا هر دو تکلیف در آن، مشروط به عدم اشتغال به دیگری می باشد زیرا که وقتی متعلق نهی، به حصه غیر مقرونه به امتثال آن واجب دیگر مقید می شود لازم نیست حرمت آن حرام مقید را هم مشروط و مقید به آن کنیم بلکه حرمت آن مطلق و فعلی است و تنها حرام مقید است که با همین مقدار تقیید دیگر منافات میان دو حکم مرتفع می شود و نیازی به تقیید حرمت نیست و اطلاق مدلول نهی این قید اضافی را نفی می کند و لذا در همه موارد تزاحم حرام با واجب اهم یا مساوی، نه تنها تعارض ندارند بلکه تزاحم هم ندارند و این مطلب بر خلاف باب واجبات است که در آنها این گونه نیست زیرا گرچه متعلق مقید شده است لکن قیود حکم، قید متعلق نیز هست و بنابراین باید اطلاق خود وجوب هم قید بخورد زیرا اگر وجوبش مشروط نباشد و مطلق باشد و تنها قید واجب باشد تحصیل قید واجب، واجب می شود یعنی ترک اهم، واجب می شود و با أمر به اهم تعارض حاصل می شود و لذا باید آن را قید وجوب هم قرار دهیم تا تحصیلش واجب نشود زیرا که شرط وجوب واجب التحصیل نیست و این مطلب در مبحث گذشته روشن شد.

ص: ۲۴

شهید صدر(رحمه الله) در ذیل این بحث یک مورد را استثنا کرده است و فرموده است در جایی که ترک آن واجب شرط

اتصاف ملاک حرام باشد که اگر واجب را امتثال کرد فعل مفسده ای ندارد در این صورت عدم اشتغال به آن واجب شرط حرمت هم خواهد بود و حرمت ترتبی و مشروط به ترک واجب می شود که از باب تزاحم است.

در مثال غصب، ترک واجب أهم ــ نجات غریق ــ در ملاک مفسده دخیل نیست یعنی بازهم مفسده غصب در فعل غصب محفوظ است لیکن چون که مصلحت نجات غریق اهم است حصه موصله از آن حرمت ندارد لیکن در جایی که فعل حرامی که مزاحم یا واجب است از قبیل اهانت و عدم احترام به مومن باشد و گفته شود که اگر مکلف مشغول به امتثال آن واجب شود اصلاً اهانت به مومن حاصل نمی شود در این صورت ترک آن واجب شرط اتصاف می شود که اگر نماز نخواند و بلند نشود اهانت کرده است اما اگر مشغول به نماز خواندن است که فریضه و واجب است اصلاً اهانت از آن متنزع نمی شود.

پس جایی که ترک واجب سبب اتصاف فعلی به مفسده باشد حرمت ترتبی است که اگر مکلف به آن واجب اشتغال پیدا کند ملاک حرمت هم دیگر نیست و حرمت فعلی نمی شود مانند جایی که خمر در خارج نباشد که حرمتش دیگر فعلی نیست نه اینکه خمر موجود است لیکن مکلف آن را نخورده است که حرمت شرب خمر فعلی است لیکن حرام شکل نگرفته است.

بنابراین هرجا که فعل آن واجب اهم یا مساوی رافع ملاک حرمت باشد و ترکش شرط اتصاف حرام به ملاک باشد در این جا حرمت هم مقید می شود چون وقتی فعل واجب شکل می گیرد دیگر موضوع و ملاک حرمت هم نیست و حرمت اصلاً فعلی نشده است.

ایشـان می گویـد در نتیجه حرمت ترتبی ثبوتاً معقول بوده و داخل در باب تزاحم می شود لیکن این خلاف عالم اثبات است و نیاز به دلیل خاص دارد زیرا اگر ما باشـیم و اطلاق دلیل حرمت و نهی چون علم نـداریم که ترک آن واجب دخیل در اتصاف هست یا نیست لهـذا به اطلاق نهی اخذ می کنیم و اطلاق نهی تام است و حرمت ترتبی را در عالم اثبات نفی می کند مگر این که دلیلی بیاید که بر آن دلالت کند.

در این جـا بحثی است در رابطه بـا این که ایشان ثبوتاً حرمت ترتبی را قبول کرد و فرمود فقط اثباتاً نیازمنـد دلیل هستیم و حال آن که ممکن است گفته شود ثبوتا هم معقول نیست و حتی در موردی که اشـتغال به واجب رافع ملاک باشد و عدم آن شرط اتصاف حرام به مفسده و ملاک باشد باز هم حرمت حصه مقرونه به ترک واجب _ که قید حرام است _ مطلق است و حرمت قابل تقیید نیست و دو بیان برای این مطلب قابل ذکر است.

بیـان اول: که این بیـان مبنی بر نکته ای است که ایشـان در بـاب واجب مشـروط گفتنـد که آیا واجب مشـروط معقول است یا نیست و بر گشت به واجب مقیـد می کنـد و شـرط قیـد مراد است نه اراده _ چنـانچه مرحوم شـیخ انصـاری(رحمه الله) و برخی دیگر گفته انـد _ در آن جا شـهید صدر(رحمه الله)بیانی داشـتند که در عالم جعل و اعتبار، مجعول اعتباری می تواند مشـروط باشد و مُنشا که امری اعتباری است _ نه انشاء که فعل حقیقی است _ می تواند مشـروط باشد و اگر آن شـرط در خارج فعلی شد مجعول هم فعلی می شود و شارع قضـیه شرطیه را جعل می کند ولیکن روح حکم که اراده و کراهت و حب و بغض است و مبادی حقیقی احکام را تشـکیل می دهند امور تکوینی هسـتند و مشروط و تعلیقی بودن نسبت به آنها معنی ندارد و شارع یا اراده دارد که اراده وی فعلی است و اگر نـدارد که نیست و حال آن که وجـدانا این اراده را دارد ولهـذا حکم را قبل از تحقق شرط آن در خارج جعل و انشاء می کند و اصـلاً در زمان تحقق شرط در خارج ممکن است غافل یا جاهل به آن باشد و اراده دیگری در نفس شارع یا قانونگـذار ایجاد نمی شود پس شارع مثلاً از مسـتطیع حج را می خواهد و همین الان اراده وی به آن تعلق دارد و این بدان معناست که به لحاظ روح حکم واجب مشـروط به واجب مقید بر می گردد و شـرط قید در مراد است نه در اراده چنانچه مرحوم شیخ(رحمه الله) و برخی دیگر آن را اختیار کردند.

لیکن شهید صدر(رحمه الله)این مطلب فوق را آنجا قبول نکردند و اشکالاتی کردند و ایشان وجه دیگری را ذکر کرده و فرمودند چون ما وجداناً در موارد تکالیف مشروط اراده فعلی داریم و مولا وجداناً حج را علی تقدیر استطاعت دوست دارد و می خواهد، ایشان این را به اراده جامع برگردانده و گفتند اراده فعلی که وجدانی است متعلق به جامع بین فعل جزاء یا عدم شرط است یعنی اراده مولا این گونه است که مکلف یا مستطیع نشود یا اگر مستطیع شد حج انجام دهد یعنی جامع بین عدم شرط یا فعل جزاء علی تقدیر تحقق شرط را می خواهد و این اراده ای که وجداناً فعلی است اراده ای است که متعلق به جامع است که این اراده قبل از تحقق شرط ـ یعنی استطاعت ـ فعلی است که بعد از این که شرط در خارج محقق شد و شارع توجه کند در آن وقت اراده روی جزاء می رود و الا ـ این محبوبیت و اراده بر جامع باقی می ماند و بدین ترتیب هم وجوب مشروط نسبت به جزاء علی تقدیر تحقق شرط درست می شود و هم فعلی بودن اراده شارع که منشأ جعل واجب مشروط است توجیه می شود

حال در این جا می گوییم کراهت و بغض نیز همین گونه است یعنی همچنان که در واجب مشروط اراده مولا فعلی است در حرمت مشروط هم کراهتش ـ که امر تکوینی است ـ فعلی است لیکن جامع در بغض و کراهت مبغوض نیست بلکه مجموع و مقید مبغوض است یعنی مبغوض فعل حرام مقرون به تحقق شرط است که همان حصه مقیده است و تصرف در غصب که مقرون با نجات غریق نیست مبغوض مولا است و این بدان معناست که در کراهت و مبغوضیت که مبادی و روح حرمت است شرط حرمت قید مبغوض و حرام است و متعلق کراهت و مبغوضیت مقید است و در مانحن فیه مولا ـ حصه غیر مقرونه به واجب اهم یا مساوی را مبغوض می دارد و بغضش هم فعلی است و قیدی ندارد نه این که فعل حرام علی تقدیر تحقق شرط مبغوض می شود زیرا که این به معنای نبودن کراهت و بغض است که خلاف وجدان است بلکه مانند اراده و محبوبیت کراهت و مبغوضیت هم در نفس شارع فعلی است ولیکن خود فعل مقرون به تحقق شرط مبغوض است.

بنابراین حرمت مشروط به لحاظ مبادی و روح حکم معقول نیست ولی در اراده تصویر دارد به این نحو که اراده فعلی به جامع تعلق بگیرد و وقتی بخواهد به جزاء بالخصوص تعلق بگیرد باید شرطش فعلی شده باشد تا از جامع به فرد سرایت کند ولی در حرمت این گونه نیست چون که بغض به مجموع و فعل مقید تعلق گرفته و بغض و کراهت مشروط معقول نمی باشد و دیگر اطلاق اثباتی نهی به لحاظ مُنشأ و مجعول اعتباری حرمت اثر و نقشی ندارد زیرا که می دانیم روح و مبادی حرمت مطلق است .

این بیان صحیح نیست زیرا که: اولاً: ما در آن بحث گفتیم که درست است که در باب واجب مشروط اگر هم اراده به جامع خورده باشد ولی جامع منجز نیست چون تا که روح حکم توسط انشا و یا اخبار مورد تصدی و محرکیت مولاقرار نگیرد بر عهده مکلف ثابت و واجب نمی شود و این جزء دوم رکن تحقق حکم است که مولا آن مراد را بر عهده عبد گذاشته باشد و تصدی به تحصیل آن داشته باشد و جایی که مولا این تصدی و محرکیت را نکرده باشد هر چند محبوبیت هم در نفس مولی باشد، عقل نمی گوید که باید عبد آن را انجام بدهد و جایی حکم شکل می گیرد و مورد حکم عقل به لزوم اطاعت است که تصدی به تحصیل آن مراد شده باشد البته در حدود تصدی نه بیشتر از آن; لذا گفته شد جامعی که متعلق اراده فعلی است مورد تنجز نیست چون آنچه که مولا به آن امر کرده و تصدی تحصیل آن را نموده است امر به جزاء در فرض تحقق شرط و به نحو قضیه تعلیقی است و امر به جامع نکرده است پس مقدار تحریک و تصدی مولا به اندازه امر به جزا بر فرض ترک شرط است و لذا گفتند مقداری که منجز می شود انجام جزا علی تقدیر تحقق شرط است نه آن جامع ولذا اگر مقدمات مفوته قبل از تحقق شرط وجوب وجود داشته باشد و شرط، در اتصاف دخیل باشد واجب التحصیل نمی باشد با این که اگر جامع منجز باشد واجب می شود همچنین اگر جامع مذکور واجب و منجز باشد لازم است مکلفی که نمی تواند جزا را علی تقدیر تحقق شرط انجام داده و امتثال کند ولیکن می تواند شرط را منتفی کند بر او لازم است مانع از تحقق آن شود مثلاً ـ می توانند نگذارد استطاعت در مثال حج حاصل شود لیکن با این که قطعاً واجب نیست که ترک استطاعت کند و این دلیل بر آن است که مجرد اراده در تحقق حکم و وجوب اطاعت کافی نیست.

ص: ۲۸

ایشان آنجا، این مطلب فوق را گفتند و توضیح دادند و این توضیح در این جا هم می آید که اگر شارع زجر و حرمت مولوی را مشروط کند محرکیت و تصدی را مشروط به تحقق آن شرط کرده است و حرمت تعلیقی و ترتبی مشروط قرار داده است که تنها در صورت تحقق شرط ترک فعل حرام را می خواهد هر چند مبغوضیت آن مطلق باشد و لازمه اش آن است که ترک قید و شرط را قبل از تحقق آن حتی نسبت به کسی که بعد از تحقق آن شرط قادر بر ترک آن حرام نیست نمی خواهد و این معقول است یعنی همانگونه که در واجب مشروط جامع را اراده کرده ولیکن محرکیت مولوی مشروط است نه مطلق در حرمت مشروط به تحقق شرط نیز مجموع را مبغوض و کراهت دارد تنها در فرض تحقق شرط، ترک آن را طلب می کند و مولا در فرض عدم تحقق آن شرط تصدی و تحریک به ترک نکرده است مانند جایی که اصلاً موضوع حرمت ـ مانند خمر ـ در خارج وجود نداشته باشد و مولا از ایجاد آن منع نمی کند هر چند علی تقدیر وجودش کسی او را به خوردن آن مجبور کند و این معقول است.

ثانیاً: قبلاً در اصل برگشت دادن اراده مشروط به اراده جامع هم اشکال کردیم و گفتیم آن وجدان هم درست نیست که مولا بالفعل به جامع اراده داشته باشد بلکه علم به اراده دارد که اگر بعداً تشنه شد آب را می خواهد و به آن شوق پیدا می کند و در مبغوضیت هم همین طور است و واقعاً فرق هست بین شرائط اتصاف به ملاک حرمت و مفسده و شرائط تحقق یعنی فرق است بین جایی که حصه مقرونه به واجب مفسده داشته باشد لیکن به جهت اهمیت مصلحت واجب حرام نباشد و بین جایی که آن حصه اصلاً مفسده نداشته باشد بنابراین اشکال مذکور وارد نمی باشد.

ص: ۲۹

بیان دوم: این است که ممکن است کسی بگوید جعل حرمت ترتبی مشروط در اینجا لغو است یعنی شارع هر چند می تواند نهی و حرمتش را مشروط به عدم اشتغال به واجب کند ولی این کار لغو محض است و وجهی ندارد که محرکیتش را مشروط کند و حال این که آنچه که حرام و مبغوض است، حصه غیر مقرونه است که تحریم و مبغوضیت مطلق این حصه هیچ منافاتی با واجب ندارد بنابراین کسی می تواند بگوید از باب لغویت ثبوتاً حرمت مشروط به ترک واجب حتی در موردی که ترک آن واجب شرط اتصاف باشد معقول نیست .

پاسخ این بیان ـ که ظاهرش دخل قدرت در ملاک است که محرکیت را محدود و مشروط می کند همان گونه که گفته شد و با حرمت مطلقه آن حصه فرق عملی دارد چنانچه که اشاره شد ـ این است که چنین حرمت ترتبی و مشروطی لغو نیست و یکی از آثارش تعدد نیز عقاب است که اگر حرمت مشروط باشد و ترک واجب شرط اتصاف حرام به ملاک باشد و مکلف واجب را ترک کرد و حرام را انجام داد در این جا دو عقاب می شود چون دو ملاک را بر مولا تفویت کرده است هم واجب را انجام نداده و ملاـکش تفویت شده است و هم حرام را انجام داده و مفسده اش را ایجاد کرده است; که قادر بوده هر دو ملاـک را برای مولاـ تحصیل کند زیرا اگر واجب را انجام می داد هم مصلحت آن حاصل بود و هم مفسده حرمت نبود اما جایی که ترک واجب شرط اتصاف نباشد و تنها قید حرام باشد و از باب عدم قدرت بر حصه مقرونه به واجب حرام نباشد در این صورت احدالملاکین علی کل حال بر مولاـ فائت است به جهت تضاد میان آنها و ربطی به مکلف ندارد و در آنجا به لحاظ عالم انشا اگر چه باز هم هر دو تکلیف را عصیان کرده است ولی یک عقاب بیشتر ندارد چون عقاب، به لحاظ عصیان و تفویت ملاکات است ـ چنانچه قبلاً گذشت ـ و فائده دوم این است که اگر ترک تکلیف دیگر شرط اتصاف حرام باشد در این صورت قدرت در حرام قدرت شرعی خواهد بود که قابل مزاحمت با تکلیف دیگری که قدرت در آن عقلی است نمی باشد حتی اگر آن حرام اهم باشد و در نتیجه آن تکلیف دیگر مطلق خواهد بود و حرمت مشروط و ترتبی می شود و به عبارت دیگر اگر ترک اشتغال به واجب شرط اتصاف حرام به ملاک باشد و قدرت در آن واجب عقلی باشد قبلاً ذکر شد که تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است بر مشروط به قدرت شرعی هر چند اهم باشد .

ص: ۳۰

بنابراین حرمت ترتبی می توانـد ثمرات این گونه داشـته باشـد و لغو نمی باشد و حق با شـهید صدر(رحمه الله)است که فرموده است در صورت دخالت ترک واجب در اتصاف حرام به مفسده حرمت ترتبی و مشروط می شود.

داخل در تزاحم (۹۲/۰۷/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مورد چهارم بود که آیا داخل در تزاحم است و ترتب و امر ترتبی در او معقول است موارد و اجتماع امر و نهی است بنـابر جواز اجتمـاع و نبودن منـدوحه مثل نماز در مکان مغصوب که هم به عنوان غصب حرام است و هم به عنوان نماز واجب است و این بحث به تفصـیل می آیـد که اجتماع امر و نهی محال است یا ممکن است که یک فعل مجمع دو عنوان باشد که به یک عنوان واجب باشد و به عنوان دیگر حرام، و این دو عنوان در یکجا جمع شود.

برخی قائل به جواز شـده اند و برخی قائل به امتناع شده اند اگر قائل به امتناع شدیم و گفتیم نمی شود یک فعل به یک عنوان واجب باشد و به یک عنوان حرام قهراً دلیل وجوب و دلیل حرمت تعارض می کنند و واجب غیر حصه حرام می شود و غصب مثلاً از موانع صـحت صـلاه می شود اما اگر کسی قائل به جواز شد و گفت در مبادی امر و نهی تعارض نیست و می شود مولا عنوانی را اراده و واجب کند و عنوان دیگری را نهی کند و هر دو در یکجا جمع شوند مثلاً عنوان صـلاه به نحو صرف الوجود واجب می شود هر چند که مصداق آن که در مکان مغصوب است به عنوان غصب حرام باشد لهذا برخی قائل به جواز اجتماع شده اند و می گویند امر و نهی هر کدام به یک عنوان خورده و در مبادی حکم میان آنها تعارضی نیست.

ص: ۳۱

حـال اگر منـدوحه هم در کـار باشـد نه تعـارض است و نه تزاحم، چون تعـارض در مبـادی است و بنـابر جواز در مبادی تنافی نیست و تزاحم هم نیست چون امر به نماز امر به صـرف الوجود است و صـرف وجود هم با وجود منـدوحه ومصـداق دیگر در غیر غصب مقـدور خواهـد بود و مکلف می تواند برود بیرون غصب و نماز بخواند پس امر به صـلاه مطلق هم می باشد و لازم نیست آن را به نحو ترتب مشروط به عصـیان حرمت غصب بکنیم چون قـادر به امتثال هر دو می باشـد و چون قادر است پس امر قیـدی نمی خورد و همچنین نهی هم قیـدی نمی خورد چون تقییـد آنهـا در باب تزاحم از باب عـدم قـدرت و عـدم امکان امتثال هر دو بود و لـذا اگر خارج از مکان مغصوب نماز خواند هم واجب را امتثال کرده و هم از حرام اجتناب کرده و اگر در مکـان مغصـوب نمـاز خوانـد حرمت را عصـیان کرده ولی واجب را امتثـال کرده است ــ بنـابر جـواز اجمتـاع ــ پس بـا وجود مندوحه نه تزاحم است و نه تعارض .

امـا اگر منـدوحه در کـار نبود و جـای دیگری برای نمـاز خوانـدن نـداشت این جا بحث شـده است که وقتی مکلف منـدوحه نـداشت و جوازی هم باشـیم قطعاً این حرمت اگر اهم باشـد موجب می شود که دلیل واجب اطلاقش ساقط باشد چون اگر هر دو مطلـق باشـند ایـن طلب دو کـاری است که مکلـف قـادر بر هر دو آن هـا نیست و به لحـاظ منتهی تنـافی ایجـاد می شـود و تعارض می شود و لذا اطلاق امر قطعا ساقط است مانند سایر موارد تزاحم اما آیا اصل امر هم ساقط می شود؟ یا نحو مشروط و مترتب بر عصـیان حرمت می توانـد امر به صـلاه باقی باشـد و عمل مجزی و صـحیح باشد؟ یعنی می تواند امر مقید و مشـروط

داشته باشد که از باب تزاحم می شود و یا نمی تواند; البته اگر حرمت مساوی هم باشد و قدرت در آن عقلی باشد یعنی ملاک آن فعلی باشد علی کل حال باز هم همین گونه است که امر به آن واجب مساوی باید مشروط و ترتبی باشد.

ص: ۳۲

حاصل بحث این است که در جایی که مندوحه نیست و خارج از فعلی که مصداق عنوان حرام است نمی توان واجب را انجام داد و حرمت هم اهم است آیا امر به صلاه ساقط می شود یا به نحو مشروط و ترتبی باقی است و نماز از باب تزاحم صحیح است بنابر جواز اجتماع نه امتناع آن، چون که معنای امتناع تنافی در مبادی و مستلزم تعارض است.

مرحوم میرزا(رحمه الله) گفته است این جا هم تزاحم معقول نیست و از باب تزاحم خارج است و نه فقط اطلاق امر ساقط می شود بلکه اصل امر هم ساقط می شود و تعارض می شود و در مقابل، دیگران گفته اند تزاحم و امر ترتبی معقول است به این نحو که مولا بگوید اگر فعل غصب را انجام می دهی و عصیان می کنی با حرکت صلاتی آن را انجام بده و می تواند صلاه در غصب ماموربه باشد و صحیح واقع شود.

دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله) همان وجهی است که در مورد دوم در تزاحم واجبی مقدم با واجب اهمی که زماناً مؤخر است ذکر کرد در آنجا فرمود که امر ترتبی به واجب مقدم بر فرض ترک واجب موخر ممکن نیست چون با وجوب حفظ قدرت برای اهم منافات دارد و ترتب میان وجوب حفظ قدرت و واجب غیر اهم ممکن نیست و آن نکته را این جا می آورد و در این جا هم می گوید امر به صلاه که مطلق نمی شود و روشن است و به نحو مشروط هم امر به عصیان حرمت غصب نمی شود چون که عصیان غصب یا با خود حرکت صلاتی می شود و یا با ضدش مانند مشی در معضوب حال اگر بخواهد وجوب مشروط شود به این نحو که اگر غصب کردی صلاه را انجام بده این غصب یا به خود حرکت صلاتی است یا به

ضدش است و أولی تحصیل حاصل است و دومی هم طلب ضدین می شود و جامع غصب را هم اگر شرط وجوب کند هر دو محذور را دارد و این همان نکته ای است که در باب حفظ قدرت فرمود و گفت حفظ قدرت برای تکلیف دوم با واجب متقدم منافات دارد چون حفظ قدرت یا به خود آن واجب از بین می رود که اخذش تحصیل حاصل است یا با ضدش که طلب جمع ضدین است و جامع را هم اگر شرط کند هر دو محذور را دارد .

پس بنابر جواز هم در صورت عدم مندوحه تزاحم و امر ترتبی به صلاه ممکن نیست این وجهی است که ایشان در تقریرات ذکر می کند که جوابش روشن است زیرا که اولاً: در بحث جواز دو مبنی است یک دسته قائل به جوازند چون تعدد عنوان را موجب تعدد معنون می دانند که بنابر این مبنا در حقیقت ما دو فعل داریم; یکی حرکت صلاتی است و دیگری غصب است و مثل نماز و نگاه به اجنبیه در حال نماز است و این جا هم در باب اجتماع امر و نهی گفته شده است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون است هر چند در یکجا با هم جمع شده و متلازمین باشند حال اگر فعل حرام مستلزم تحقق واجب باشد که از بحث خارج است و امر ترتبی به آن واجب هم نمی شود که قبلاً گذشت اما اگر مستلزم نبود مانند فعل غصب که می شود بدون نماز انجام گیرد مولا می تواند بگوید اگر غصب کردی نماز بخوان و امر به حصه خاصی از لازم می کند یعنی اگر یکی از متلازمین حرام باشد می تواند امر ترتبی به لازم فعل حرام بخورد اگر اعم باشد و این مانند امر به ازاله علی تقدیر ترک نماز است که ترک نماز لازم أعم از ازاله است و چون که معنونها یعنی متعلق امر و نهی دو شییء هستند مانند سایر موارد تزاحم می شود البته که هر گاه دو عمل باشد مثلا مکث در مکان غصب است و حرکات صلاتی لازمه مکث است و این ها متلازم با هم هستند و مکث که غصب است ممکن است با غیر حرکت صلاتی هم باشد و لازم اعم است.

پس اگر دو عنوان را دو چیز و دارای دو معنون متلازم دانستیم مانند سایر موارد تزاحم می شود و مشروط شدن امر به صلاه به ارتکاب غصب نه محذور امتناع را دارد و نه محذور تحصیل حاصل یا جمع بین ضدین و این مطلب طبق این مبنا در جواز اجتماع روشن است.

بعضی دیگر که قائل به جواز هستند گفته اند تعدد عنوان حتی اگر موجب تعدد معنون هم نشود باز هم اجتماع امر و نهی بر آنها جایز است چون متعلق تکالیف عناوین است و در عالم جعل تکلیف دو عنوان هر کدام معروض یک حکم خواهند شد و نفس تعدد عنوان که یکی به نحو صرف الوجود مامور به باشد و دیگری منهی عنه کافی است از برای جواز اجتماع و طبق این مبنا چون معنون یکی است ممکن است مرحوم میرزا(رحمه الله)بگوید که غصب یا به خود نماز است که امر به آن مشروط به غصب تحصیل حاصل است و یا به ضدش اش که جمع بین ضدین است.

ثانیاً: بنابر وحدت معنون هم مطلب ایشان تمام نیست زیرا که اگر شرط چنین باشد که اگر نماز خواندی نماز بخوان این تحصیل حاصل است یا اگر مشی کردی نماز بخوان این جمع بین ضدین است اما امر به نماز مشروط به جامع غصب ممکن است _ همانگونه که در مورد دوم گذشت _ یعنی امر می کند که اگر جامع غصب را خواستی بیاوری در ضمن نماز بیاور و جامع غصب که شرط می شود صرف الوجود است نه مطلق الوجود لهذا شرط شدن آن مستلزم شرط شدن هر دو حصه آن نیست تا تحصیل حاصل و یا جمع بین ضدین لازم آید همانگونه که در مورد دوم گذشت و در اینجا دیگر محذور اجتماع امر و نهی را هم نداریم زیرا که قائل به جواز هستیم البته در اینجا بحث قصد قربت اگر واجب عبادی باشد مطرح می شود که با انجام فعل مبغوض و محرم نمی توان قصد قربت کرد و این بحث دیگری است که در جایی که واجب توصلی باشد قصد قرب لازم نیست و یا اگر مکلف غافل یا جاهل به حرمت باشد قصد قربت هم از او می آید، .

پس اگر جامع غصب شرط شد قیدیت جامع موجب قید شرط فرد نماز نمی شود تا تحصیل حاصل لازم آید و محذور اجتماع امر و نهی هم در کار نیست زیرا که فرض جواز اجتماع و کفایت تعدد عنوان شده است.

بنابراین بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) در اینجا تمام نمی شود حتی اگر در مورد دوم تمام باشد زیرا که در آنجا قائل به امتناع اجتماع بودیم که اگر عم حفظ قدرت و تعجیز بنفس فعل واجب متقدم محقق شود از آنجا که حرمت انحلالی است آن فعل حرام می شود و دیگر نمی شود واجب باشد حتی به نحو ترتب بر مشروط بر خلاف اینجا که بحث در فرض قول به جواز اجتماع است و حرمت غصب هر چند انحلالی است و حرکت صلاتی حرام می شود ولیکن امر چون به عنوان صرف وجود صلاه تعلق گرفته که عنوان دیگری است تعدد آن از برای جواز کافی است و به فرد سرایت نمی کند ولهذا در مورد دوم هم گفتیم که محذور امتناع اجتماع محذور دیگری است و مبنی بر امتناع اجتماع و سرایت حرمت و وجود به یک شییء است.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۷/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد چهارم از مواردی که مرحوم میرزا(رحمه الله) در آن قائل به عدم امکان ترتب و تزاحم شده اند، بود _ که موارد اجتماع امر و نهی است بنابر جواز اجتماع _ ایشان وجهی را برای عدم امکان تزاحم و امر ترتبی ذکر کرده بودند که آن را رد کردیم و گفتیم که تعدد عنوان چنانچه موجب تعدد معنون است، در این صورت مثل باقی موارد تزاحم است و این جا قطعا ترتب ممکن است چون دو عنوان و دو معنون داریم که با هم تلازم دارند و یکی که حرام است أعم است یعنی وقتی حرکت صلاتی را انجام می دهد غصب هم می شود ولی غصب با غیر صلاه هم تحقق می یابد و می شود مولا به ملازم امر کند علی تقدیر ارتکاب آن حرام مانند سایر موارد تزاحم.

ص: ۳۶

اما اگر مبنای جواز اجتماع کفایت تعدد عنوان باشد که مبنای دیگر جواز است زیرا عنوان متعلق امر و نهی است نه معنون و در رفع تنافی و امتناع چون احکام که روی عنوان است در مبادی، امتناعی نیست و می ماند محرکیت امر و نهی که با ترتبی بودن أمر آن هم رفع می شود ولی ایشان می گوید امر ترتبی در اینجا ممکن نیست چون معنون واحد است که اگر غصب بخواهد شرط امر به صلاه قرار بگیرد یا به خود حرکت صلاتی است _ که تحصیل حاصل است _ و یا به ضدش که جمع بین ضدین است _ و هر دو محال است و جامع هم اگر باشد هر دو اشکال را داراست و عرض شد این نکته ای که ایشان آن را در مورد دوم ذکر کرد در این جا نمی آید زیرا که شرطیت جامع به نحو صرف وجود است و به افراد آن سرایت نمی کند و تحقق جامع مستلزم تحقق فرد ماموربه نیست تا تحصیل حاصل باشد پس قابل امر است بله اجتماع امر و نهی و واجب و حرام در یک فعل می شود لیکن فرض این است که ما جوازی شدیم و تعدد عنوان را برای جواز اجتماع کافی دانستیم البته در ذیل مورد دوم اشکال می کردیم و می گفتیم که عدم حفظ قدرت اگر عین فعل واجب متقدم باشد اشکال می شود که فعل واجب حرام می شود چون حرام انحلالی است و آنجا گفتیم اگر کسی امتناعی باشد این مشکل که اشکال دیگری است وارد می شود در این جا فرض بر این است که ما جوازی شدیم پس از آن نظر هم اشکالی نیست و شرطیت جامع غصب انحلالی نیست و وقتی

جامع را به نحو صرف وجود شرط کرد معنایش این نیست که آن حصه مامور به را شرط کرده باشد تا تحصیل حاصل لازم آید و این روشن است .

ص: ۳۷

شهید صدر(رحمه الله) بیان دیگری را اضافه می کند نصرتاً للمیرزا و آن این که امر به صلاه بر تقدیر غصب دو شکل تصویر دارد; شکل اول این است که مثلاً وقتی گفته می شود (اذا غصبت فصل) یعنی مشروط به تحقق غصب به مرکب صلاه امر می کند که مشتمل بر اصل و جامع حرکت در غصب هم می باشد و شکل دوم این است که یک وقت امر به مرکب صلاه نمی کند بلکه به خصوصیت صلاتیت آن حرکت امر می کند یعنی به تقید حرکت به صلاه بودن امر می کند و می گوید (اذا غصبت قیّده بالصلاتیه) یعنی به جزء دوم مرکب صلاه که خصوصیت و تقید است امر می کند.

تصویر دوم، اشکال تحصیل حاصل را ندارد چون تقید غیر از مقید است و تقیدش خارج از غصب است که شرط شده است ولی این خلاف ظاهر دلیل صلاه است زیرا صلاه اسم تقید نیست بلکه اسم مجموع مرکب و مقید است پس نمی شود از دلیل امر چنین امر ترتبی را استفاده کرد و مدلول دلیل واجب عنوان صلاه است که شامل ذات حرکت غصب نیز می باشد البته نه به عنوان غصب بلکه با عنوان صلاه و صلاه اسم مرکب از آن حرکت و خصوصیت صلاتیت است و این بدان معناست که یک امر ضمنی هم به ذات حرکت غصب تعلق بگیرد در صورتی که تحقق آن شرط این امر است پس بلحاظ شرط امر ضمنی تحصیل حاصل خواهد بود که محال است و به لحاظ جزئش تحصیل حاصل می شود و اینجا جزئش جامع است چون وقتی مرکب صلاه ماموربه شد صلاه هم شد قیام، قعود و سجود و جامع، جزء صلاه هم می شود پس امر ضمنی به جامع هم خواهد خورد و چون شرط است، جامع را هم در وجوب صلاه شرط کردی که وجوب ضمنی در ضمن آن دارد .

پس اگر امر و وجوب فقط متعلق به تقید باشد خلاف ظاهر است و قابل استفاه از دلیل امر نیست و اگر بخواهد ظاهر حفظ شود باید امر به مرکب باشد که ضمن آن امر به ذات حرکت غصب است و این چنین امر ضمنی تحصیل حاصل می شود و این محال است.

جواب این مطلب را هم به دو شکل می دهند.

جواب اول این است که امر ضمنی متعلق به جامع ضمنی است که محرکیتش هم ضمنی است ولی جامعی که شرط شده است جامع استقلالی است و تحققش مستلزم تحقق جامع ضمنی نیست پس تحصیل حاصل لازم نمی آید.

جواب دوم این است که اساساً در باب اوامر نکته اخذ مقدوریت در تکالیف عرفاً و استظهاراً دفع لغویت است زیرا که تکلیف به غیر مقدور و یا تحصیل حاصل لغو است و این لغویت در امر به مرکب مشروط به تحقق یک جزء آن نیست و این لغویت در جایی است که کل آن مرکب ماموربه حاصل باشد تا لغو باشد اما اگر کل ماموربه موجود نبود هر چند جزئش موجود بود امر به ایجاد آن مرکب لغو نیست نه عرفاً و نه عقلاً پس اصل نکته شرطیت مقدوریت بیش از این مقدار نیست و اطلاق دلیل واجب، شامل امر ترتبی به صلاه مشروط به غصب می شود و محذوری ندارد .

بنابراین تزاحم در موارد اجتماع امر نهی بنابر جواز اجتماع معقول است البته اگر واجب عبادی باشد و قصد قربت در آن لازم باشد در صورت جهل یا غفلت از حرمت، ممکن خواهد بود که آن بحث دیگری است و عرفا از نظر امتناع _ که امتناعی نشدیم _ مشکلی ندارد و از نظر محرکیت هم لغویتی در کارنیست چه به تقید امر کند و چه به مقید، و هر دو یکی است و هیچ کدام نزد عرف لغو نیست پس امر مشروط به مقید صلاتی که حرکت در مغصوب جزئش است لغویتی ندارد و تزاحم بنابرجواز معقول است و این یکی از وجوه فتوایی مشهور است که فتوا داده اند نماز در مکان مغصوب جهلاً صحیح است چنانچه خواهد آمد.

ص: ۳۹

باب تزاحم (۹۲/۰۷/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه سوم در این مورد بود که آیا باب تزاحم که خارج از باب تعارض بوده و علی القاعده است در واجبات ضمنی هم جاری است یا خیر؟ یعنی اگر دو تکلیف ضمنی با هم قابل جمع نبودند مثل دو تکلیف استقلالی خواهند بود و بین دو دلیل آن دو واجب ضمنی تعارض نخواهد بود و هریک مشروط به ترک دیگری یا یکی مطلق و دیگری مشروط و فعلی خواهد بود مانند تزاحم اهم در دو واجب استقلالی و یا در واجبات ضمنی تزاحم جاری نیست و میان دو دلیل تعارض می شود؟ مثلاً مکلف در نماز یا باید قیام کند و رکوع و سجود ایمائی انجام دهد و یا بنشیند و رکوع و سجود کند که در این جا قادر نیست بر جمع بین این دو جزء نماز حال در اینجا هم مثل موارد تزاحم، تخییر و دو وجوب ضمنی مشروط به ترک دیگری علی القاعده ثابت می شود یا اینکه امر ساقط می شود؟

ظاهر کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که در این جا هم تزاحم جاری است و مثال هایی از همین واجبات ضمنی را ذکر می کند ولی صحیح این است که در واجبات ضمنی تزاحم معقول نیست و اگر بین دو واجب ضمنی تمانع بوجود آمد، بین دلیل امر به این جزء با آن جزء تعارض خواهد شد و باید قواعد باب تعارض را اجرا کرد و این که چرا تزاحم در واجب ضمنی معقول نیست بیانات مختلفی دارد که به چهار بیان بر می گردد.

بیان اول: این است که وجوب ضمنی وجوب مستقلی نیست و ضمن وجوب استقلالی جعل می شود و لذا بعضی اصل وجوب ضمنی را انکار کرده اند یعنی وجوب ضمنی وجوب تحلیلی است و وقتی امر به مرکب می شود عقلاً می گویند هر جزء هم یک امر ضمنی دارد و این تحلیل عقل است که می گوید امر به مرکب منحل می شود به اوامر ضمنی به اجزاء ، ولی این امر دیگری غیر از همان امر واحد استقلالی به مرکب ــ که مجموع الاـجزاء است ــ نیست و شارع وجوب مرکب را بر مجموع قرار داده است که اگر مقدور نباشد ــ چه همه اجزائش و چه بعض اجزائش معیناً یا مخیراً ــ در این صورت آن مرکب مقدور نیست و قهراً وجوبش ساقط می شود و مجالی برای امر ترتبی و تزاحم میان وجوبات ضمنی دیگر نخواهد بود و اگر بخواهد وجوبی باقی باشد امر استقلالی دیگری می خواهد که دلیل دیگری لازم دارد و از امر به مرکب قابل استفاده نمی باشد ولذا در بحث فقه به این نکته توجه می دهند: که هر جا شارع به مرکبی امر کرد و آن مرکب ممکن نبود امر به مرکب ساقط است بله، در بحث نماز چون آمده است که «الصلاه لاتترک بحال» می گویند امر دیگری به سایر اجزاء ثابت می شود اما در روزه اگر مثلاًـ تا ظهر می تواند روزه بگیرد نمی گویند باید تاظهر بگیرد پس امر به باقی، تکلیف دیگری می خواهد و تا دلیل خاص بر آن نیاید امر به مرکب ساقط است و از باب تزاحم خارج است.

ص: ۴۰

این بیان فوق به روشنی ثابت می کند در باب واجبات ضمنی تزاحم معقول نیست و وقتی مکلف قادر نبود هر دو جزء را انجام دهد یعنی مکلف قادر به انجام مرکب نیست و امر به مرکب امر به غیر مقدور است و مثل جائی که همه اجزاء غیر مقدور است آن وجوب ساقط است.

بیان دوم: نظر به ملاک می کند و می گوید این دو جزئی را که نمی تواند هر دو را جمع کند قهراً در تحقق ملاک آن مرکب واجب دخیل می باشند حال این دو جزء یا هر دو مطلقاً دخیل در ملاکند حتی در حال عجز از انجام آنها یعنی قدرت در آن ها عقلی است پس تا انجام نگرفته ملاک مرکب انجام نمی گیرد و یا یکی از این دو در حال عجز در ملاک دخیل نیست و دیگری دخیل می باشد و یا هر دو این گونه اند که در حال عجز و عدم قدرت هیچکدام دخیل نیستند و یا جامع و احدهما دخیل در ملاک می باشند; اگر هر دو در ملاک دخیل هستند مطلقاً، قهراً امر به مرکب ساقط می شود چون ملاک امر قابل تحصیل نیست زیرا دخالت جزء مشروط به حال قدرت نیست بلکه اگر در حال عجز هم نباشد ملاک حاصل نیست و این جا درست است که بر احدهما قادر است ولی با احدهما ملاک حاصل نمی شود پس اصل وجوب ساقط می شود و اما اگر یکی مطلقا دخیل است باید معیناً به آن جزء با اجزاء دیگر امر بخورد و در این صورت باز هم تزاحم نیست و یک امر است به مابقی اجزاء با جزئی که دخالتش در ملاک مطلق است و اگر هر دو مشروطند به این که مقدور باشند و در فرض تزاحم هیچکدام در ملاک دخیل نمی باشد و در غیر این صورت در ملاک دخیل هستند در این صورت هر دو وجوب ضمنی ساقط می شوند و امر به خصوص ما بقی از اجزاء تعلق می گیرد و اگر جامع موثر در ملاک باشد باز یک امر به مابقی اجزا و جامع بین آن دو جزء تعلق می گیرد پس در هیچ فرضی تزاحم و دو امر ترتبی در کار نیست بلکه اصل وجوب مرکب ساقط می شود و یا اگر باشد یک وجوب است که به یکی از آن دو جزء معیناً و یا به جامع تعلق گرفته است و از باب تزاحم خارج است.

ص: ۴۱

بیان سوم: وقتی در باب تزاحم دو تکلیف مشروط به ترک دیگری می شوند یا هر دو یا یکی مشروط می شود اگر دیگری اهم باشد و آن یکی مطلق، این مطلب در باب واجبات ضمنی تالی فاسدی دارد و آن این است که اگر امر ضمنی را مشروط نکنیم که تزاحم نمی شود و مکلف نمی تواند هر دو را انجام دهد و محال است و اگر آنها را مشروط به ترک دیگری کردیم معنایش این می شود که این شرط در امر ضمنی به قیام و امر ضمنی به رکوع اخذ شده است که اگر در نماز قیام نکردی رکوع واجب می شود و اگر ترک سجود یا رکوع اختیاری کردی قیام واجب می شود و چون که باید شرط امر ضمنی در امر استقلالی هم شرط شود چرا که امر ضمنی جعل مستقلی ندارد در نتیجه باید ترک هر یک از قیام، رکوع و سجود اختیاری را در امر استقلالی به مرکب اخذ کنیم و این معنایش این است که در امر استقلالی هر دو شرط را اخذ کنیم و نتیجه این می شود که اگر ترک کردی قیام و یا رکوع و سجود اختیاری را، مرکب واجب است یعنی در امر ضمنی به قیام ترک قیام هم شرط خواهد شد و در امر ضمنی به رکوع و سجود ترک رکوع و سجود اخذ خواهد شد که این تناقض و محال است _ عکس تحصیل حاصل _ زیرا که محال است مشروطاً به ترک فعلی، به آن فعل امر بشود.

بیان چهارم: در باب تزاحم نکته صحت تزاحم همان بحث امکان ترتب است که سبب می شود دو امر هریک مشروط به ترک ضد دیگر باشند و این طلب جمع بین ضدین نخواهد بود بلکه جمع بین ضدین نیست و جمع بین طلبین مشروطین است یعنی حتی اگر مکلف هر دو را ترک کرد و هر دو وجوب ترتبی فعلی شوند باز هم چون هر دو مشروط به ترک دیگری هستند اقتضای جمع بین ضدین را ندارند و فرق است بین جمع طلبین مشروطین که ممکن است و طلب جمع بین ضدین که محال است و مشروط شدن هر امری به ترک دیگری، جمع بین ضدین نخواهد بود و این مطلب در اوامر ضمنی معقول نیست بلکه در آن همیشه به طلب الجمع بین ضدین بر می گردد چون اگر امر ضمنی هم مشروط شود به ترک جزء دیگر در فرض ترک هر دو جزء امر به مرکب فعلی خواهد شد که طلب جمع بین آن دو جزء را در بردارد و این محال است و از باب جمع بین طلبین نیست بلکه طلب مرکب و جمع بین آن دو جزء متضاد است.

پس نکته عدم تعارض بنابر امکان ترتب، عدم استلزام طلب جمع بین ضدین است که در اوامر ضمنی به طلب جمع بین ضدین برگشت می کند و محال است و تعارض می شود این ها بیانات چهارگانه ای است برای اثبات این که در اوامر ضمنی تزاحم معقول نیست چون ترتب میان آنها معقول است.

باقی می ماند شبهه ای که در اینجا مطرح شده است و آن این که کسی بگوید این اشکالات یعنی عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی در صورتی است که متعلق امر را ذات مرکب قرار دهیم ولی اگر بیاییم قید قدرت را که در خطابات هم اخذ شده است قید اجزاء قرار دهیم و بگوئیم المقدور من الاجزاء ماموربه است نه مرکب از همه اجزاء پس ما یکون مقدوراً ماموربه خواهد بود و هر قدر از آن که مقدور باشد واجب است و در نتیجه در جایی که بین دو جزء از اجزاء مرکب تضاد ایجاد شود همان امر متعلق به المقدور من اجزاء المرکب باقی می ماند و دیگر ساقط نمی شود تا تعارض باشد و در این صورت نیاز به امر دیگر نداریم زیرا که اگر همه اجزاء و قیود مرکب مقدور باشد به همه امر تعلق گرفته و واجب می شود و اگر مثلاً نه جزء از ده جزء مرکب مقدور بود امر، به آن نه جزء تعلق گرفته است چون المقدور من الاجزاء منطبق بر آن نه تا است و اگر بین دو جزء یا قید، تزاحم و تضاد شکل بگیرد هر یکی مشروط به ترک دیگری مقدور خواهد بود یعنی سایر اجزاء با احد الجزئین المقدور است که واجب خواهد بود و در نتیجه تزاحم را خواهیم داشت و بدین ترتیب نیازی به امر دیگر و دلیل خاص نخواهیم داشت و بیانات چهارگانه گذشته هم دفع می شود زیرا:

بیان اول که می گفت باید وجوب مرکب ساقط شود در صورتی است که متعلق مرکب از ذات اجزا باشد اما اگر متعلق ما هو المقدور از اجزاء مرکب باشد همیشه یک امر بر این عنوان است که حتی اگر یک جزء از مرکب مقدور باشد همان امر و وجوب باقی خواهد ماند.

بیان دوم هم دفع می شود چون معنایش این است که ملاک در مقدور از اجزاء است به هر اندازه که باشد پس همان مقدار مامور به است.

بیان سوم هم دفع می شود که می گفت تناقض پیش می آید و امر به جزء، مشروط به ترک آن لازم می آید که محال است زیرا که ذوات اجزاء مرکب مامور به نمی باشد بلکه مامور به مقدار مقدور از آنها است که این واجب مطلق است و مشروط به شرطی به جزء مقدور بودن اجزاء نیست و جامع احدالجزئین چون که مقدور است مصداق المقدور من الاجزاء قرار گرفته و واجب می شود و امر دیگری لازم نمی باشد .

بیان چهارم نیز دفع می شود یعنی طلب جمع بین ضدین هم لازم نمی آید زیرا که آن در صورتی است که امر به ذوات جزئین تعلق گرفته باشد و در این فرض امر به ماهوالمقدور خورده است که منطبق بر جامع واحدهما است پس کلیه بیانات گذشته دفع می شود و نتیجهً مکلف هر کدام از دو واجب ضمنی را انجام دهد مامور به است ـ همانند موارد تزاحم ـ این شبهه هم جواب های روشنی دارد.

جواب اول: اینکه دلیل مرکب، امر را به ذات مرکب از اجزاء زده است نه المقدار المقدور من المرکب واین تغییر متعلق امر و واجب مرکب است و این دلیل خاصی می خواهد و اگر این تصرف نشود بیانات قبلی وارد می شود و اخذ قید قدرت در تکلیف به معنای تقیید اجزاء مرکب و تغییر آن نیست بلکه به معنای عدم ثبوت وجوب در موردی است که مجموع آن مرکب مقدور نباشد و سقوط تکلیف در آن مورد و اختصاص تکلیف به جایی است که کل آن مرکب مقدور باشد نه این که وجوب مطلق باشد و متعلق تغییر کند و عنوان المقدور من المرکب باشد که عنوان بسیطی است و بر یک جزء هم صادق است چنانچه همه اجزاء دیگر غیر مقدور شود.

ص: ۴۴

به عبارت دیگر این چنین تصرفی تغییر واجب است نه وجوب به شرط قدرت و بر خلاف صریح متعلق امر و وجوب است و دلیل خاصی می خواهد زیرا آنچه که متعلق امر است مرکب از ذات اجزاء و مجموع آنها است نه جامع مقدور از آن ها که عنوان دیگری است و آن مرکب با غیر مقدور شدن هر جزء غیر مقدور شده و امر و وجوبش ساقط خواهد شد و تعلق امر به جامع مقدور از اجزاء هم مانند امر به باقی وجوب دیگری است و دلیل خاصی می خواهد.

جواب دوم: این است که اساساً ادله اوامر ضمنیه ارشادی بوده و ظهور در امر تکلیفی ندارد بلکه ظهور در امر وضعی دارد و مدلولش ارشاد به جزئیت یا شرطیت است و شرطیت و جزئیت احکام وضعی هستند که می توانند اطلاق داشته و در صورت عجز هم ثابت باشند و این موجب تعارض می شود چنانچه توضیح خواهیم داد.

عدم جریان تزاحم (۹۲/۰۷/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در عدم جریان تزاحم در واجبات ضمنی بود و تقریباتی برای عدم جریان تزاحم در آنها ذکر شد چون واجب ضمنی در ضمن واجب استقلالی جعل شده است و یک وجوب بیشتر نیست که متعلق مرکب است و مرکب وقتی مقدور نشد چه همه اجزائش مقدور نباشد و چه بعض اجزائش علی التعیین مقدور نباشد و چه برخی اجزائش علی التخییر مقدور نباشد امرش ساقط است و مابقی، امر و دلیل دیگری می خواهد و مجالی برای تزاحم نخواهد بود و سه تقریب دیگر هم گذشت.

گفتیم ممکن است در این جا شبهه ای ایراد شود که قدرت را که شرط در تکلیف گرفتیم بیاییم واجب ضمنی را هم مقید به مقدور از مجموع اجزاء کنیم و بگوئیم قدرت که شرط عام در تکالیف است در باب مرکبات المقدور من الاجزاء ماموربه می شود یعنی اگر قدرت را به ذات مرکب بزنیم ذات مرکب مقدور نیست و امرش ساقط می شود ولی بگوئیم همان امر اول که به مرکب خورده است به المقدور من الاجزاء تعلق می گیرد و یا از ادله اوامر ضمنی این را بفهمیم که ناظربه فرض قدرت و مقدوریت است و نسبت به موارد عجز و عدم قدرت اطلاق ندارد مثلاً کسی بگوید که ظاهر اوامر ضمنی و مدلول مطابقی آنها تکلیف است نه ارشاد به جزئیت و تکلیف مخصوص به موارد مقدوریت است بنابراین جزئیت را مخصوص کنیم به فرض قدرت و در فرض عدم قدرت به اطلاق امر به مرکب اخذ کنیم پس اگر جزئی مقدور نشد جزئیتش ساقط می شود و اگر احدهما مقدور باشد جامع چون مقدور است جزئیت برای احدهما علی تقدیر ترک دیگر باقی می ماند که همان نتیجه تزاحم خواهد بود و باز همان امر اول باقی می ماند به ماهو المقدور و در نتیجه گفته می شود که تزاحم در باب واجبات ضمنیه هم درست می شود.

ص: ۴۵

عرض شد که این شبهه تمام نیست زیرا که اولاً: این نوع تقیید نیز دلیل خاص می خواهد و این هم بدون دلیل خاص ثابت نمی شود و علی القاعده نیست چون قدرت که شرط تکلیف شد معنایش این است که جائی که مرکب مقدور نیست امر و وجوب نیست و مفاد شرطیت قدرت در تکالیف این است اما این که متعلق امر را تغییر دهیم و از ذات مرکب به المقدور من اجزاء مرکب تغییر دهیم این تبدیل دلیل خاص می خواهد و این که قبلا گفتیم که وقتی قیدی در وجوب اخذ می شود در

واجب هم ثابت می شود چون که قیود حکم قیود متعلق آن هم می شود به این معناست که متعلق و واجب هم در صورت عجز اطلاق ندارد نه این که در مدلول لفظ مرکب مقدور اضافه شود و مرکب از اجزاء به مرکب از ماهو المقدور من الاجزاء عوض شود یعنی نمی توانیم قبل از ترکیب و توحید اجزاء در مرکب المقدور من مجموعها را اخذ کنیم بلکه قدرت بعد از ترکیب مرکب از اجزاء به آن اضافه می شود که می گوید اگر آن مرکب مقدور باشد واجب است و الا ـ واجب نیست و وجوبش ساقط است و این روشن است پس شرطیت قدرت در تکالیف اقتضای چنین تغییری در متعلق را ندارد.

بیان دوم هم که گفته شده است اوامر ضمنی مخصوص صورت قدرت است این هم صحیح نیست زیرا که مدلول اول مطابقی آنها أمر ارشادی است که نسبت به فرض عجز هم اطلاق دارد و در فرض عجز هم اوامر ارشادی یعنی جزئیت و شرطیت ثابت است و در نتیجه امر به مرکب ساقط است ثانیاً: اوامر ضمنی ارشادی هستند و ارشاد به جزئیت و شرطیت است و شرطیت و جزئیت در فرض عجز نیز قابل ثبوت است و بحث تزاحم و ترتب در آنها جاری نیست و این ها قابل اطلاق هستند حتی در صورت عجز و مثل اوامر تکلیفی نیستند که بگوئیم نسبت به صورت عجز اطلاق ندارند تا قواعد باب تزاحم اعمال شود و در حال عجز هم می تواند باشد و امر به مرکب ساقط می شود و وجوب ماعدا ، دلیل دیگر می خواهد و چنانچه کسی دو امر ضمنی را مخصوص به فرض مقدوریت کند بازهم در جائی که یکی از دو جزء مقدور است تعارض است چون اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت هر یک می گوید که آن مطلق است زیرا هریک فی نفسه مقدور است و میان آنها تعارض و تساقط می شود .

این که بگوئیم احدهما جزء می شود این هم دلیل خاص می خواهد چون قدرتی که اخذ شده است قدرت فی نفسه است لذا در این جا تعارض می شود و اگر کسی هم جمع عرفی کند که جامع جزء می شود این هم بعد از فرض تعارض است و ربطی به باب تزاحم ندارد.

ثالثاً: چنانچه قبول کنیم امکان استفاده جزئیت جامع یا امر به مرکب المقدور من مجموع الاجزاء را علاوه بر این که این جمع عرفی در باب تعارض است نتیجه اش این است که شما یک امر وحدانی تصویر کردید به المقدور من مجموع الاجزاء و خواسته اید بدون احتیاج به دلیل خاص بر وجوب مابقی از دلیل امر به مرکب و یا اوامر ضمنی این چنین جامعی را استفاه کنید و بگوئید اجزاء و قیود مرکب در جائی که مقدور هستند جزء هستند و در جائی که یکی مقدور است مابقی مقدور و واجب است و در جایی که مجموع دو جزء مقدور نباشد ولی احدهما مقدور باشد جامع آنها مقدور و جزء است و این یک امر واحد است که مصداقش عوض می شود و لیکن نتیجه اش جریان تزاحم در اوامر ضمنی نیست بلکه وحدت امر و واجب را درست کرده ایم و امر مرکب به عنوانی خورده است که هم بر تمام مرکب برای قادر صدق می کند و هم برای عاجز بر باقی صدق کند و هم برای کسی که براحدهما و سائر اجزاء قادر است بر آن هم صدق کند و نیاز به تعدد جعل نداریم و با یک جعل واحد هم معقول است لیکن این مطلب به تزاحم ربطی ندارد زیرا که: اولاً: این تزاحم نیست بلکه وحدت امر است و در تزاحم دو امر داریم یکی امر به ازاله مثلاً ـ دیگری امر به صلاه منتها یکی یا هر دو مشروط به ترک دیگری به نحو ترتب است اما در این جا یک امر است که به عنوان واحدی خورده است که مصادیقش متغیر می شود مانند نماز در خانه و مسجد و بازار و ثانیاً : احکام و مرجحات باب تزاحم در آن جاری نیست چون جریان آنها متفرع بر وجود دو امر است که بگوئیم مثلاً ـ اگر در احدهما قدرت عقلی باشد و در دیگری شرعی وجوبش ارجح و مطلق می باشد و همچنین احکام و مرجحات دیگر مثل تقدیم اهم یا مالیس له البدل و یا اسبق زمانا و هیچ یک از این احکام در این جا جاری نیست اما ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر شرعی در این جا جاری نیست به خاطر این است که در آن فرض شده قدرت در ملاک دخیل است و در فرض عجز دیگر آن جزء لازم نیست و الا اگر قدرت در هر دو جزء عقلی باشد و عجز رافع ملاک نباشد امر ساقط می شود و اگر در احدهما چنین باشد امر به آن جزء می شد تعییناً و جزء دیگر مامور به نخواهد بود اصلاً ضس امر به جامع معنایش این است که قدرت در هر دو شرعی است و وقتی شرعی شد ترجیح به اهمیت هم دیگر معنی ندارد چون مرجح اهمیت در جائی است که هر دو ملاک فعلی باشند و قدرت در آنها عقلی باشد و ترجیح به مالیس له البدل همه جا ندارد چون قبلاً گفتیم که این مرجح برگشت می کند یا به ترجیح مشروط به قدرت عقلی که در اینجا نیست و یا ترجیح به احتمال اهمیت که آن هم در اینجا نیست و ترجیح به اسبق زمانی هم در اینجا معنی ندارد چون اگر منظور اسبق زمانی خود وجوب است در اینجا یک واجب و وجوب بیشتر نیست و تعدد وجوب نداریم و اگر مقصود اسبقیت فعل واجب باشد اگر چه در اینجا ممکن است واجب ضمنی قیام مثلاً قبل از سجود باشد ولی اسبقیت از نظر فعل هم مرجح نیست چنانچه گذشت و کسی هم آن را قبول کند در این جا به درد نمی خورد چون فرض این است که جامع احدالجزئین جزء شده است و مقدوریت به جامع اضافه شده است نه به احدالجزئین و در ترجیح و اسبقیت فعل واجب گفته می شود که چون فعل متقدم همیشه مقدور است لهذا امرش مطلق خواهد و این خلف است و لازمه اش در اینجا تعیین جزء اسبق و تعلق امر به مرکب مشتمل بر آن است و جزء متأخر اصلاً دیگر امری ندارد حتی اگر اسبق قیام را – در مثال– ترک کند.

بنابراین احکام باب تزاحم در واجبات ضـمنی به هیـچ وجه درست نیست و عـدم قدرت بر بعضـی از واجبات ضـمنی داخل در باب تعارض است و ربطی به باب تزاحم ندارد نه موضوعاً و نه حکماً.

تزاحم در واجب موسع (۹۲/۰۷/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه چهـارم در مساله و نزاع معروف بین محقق ثانی (رحمه الله) و بعضـی از اصولیین است با این توضـیح: در جائی که تزاحم بین واجب موسع و مضـیق شود مثل ازاله نجاست و تطهیر مسـجد و وجوب نماز اگر اول وقت باشـد که وقت نماز موسع اسـت ولی ازاله فوری بوده و وقتش مضـیق است در این جا بحث شده است که اگر مکلف واجب فوری را ترک کرد و مشغول نماز شـد و حال این که اول وقت است و می توانست ازاله کنـد و بعـد نماز بخواند آیا صـحت این نماز به امر ترتبی نیاز دارد و در باب تزاحم داخل است یا خیر؟ زیرا که برای مکلف امر به ازاله بصورت مطلق است ولی اگر عصـیان کرد و نماز خواند و نماز بـا امر ترتبی درست می شود؟ یـا می توانیم بگوییم که به امر ترتبی نیازی نیست و همان امر به جامع نماز موسع شامل فرد نماز در زمـان وجوب فوری ازاله هم می شود و به عبـارت دیگر آیـا این جـا هم از بـاب تزاحم است که در زمان ازاله به امر ترتبی نیازمند باشـیم یا این که همان امر مطلق کافی است و هیچ کدام از دو امر در این جا مشروط نمی شوند و هر دو مطلق باقی می مانند و همانگونه که تعارض نیست ــ چون می تواند هر دو را امتثال کند ــ تزاحم هم نیست چون هر دو مطلق هستند.

ص: ۴۸

محقق ثانی (رحمه الله) این مطلب را انتخاب کرده است که این نماز صحیح است و مشمول اطلاق امر موسع اول است و چنین دو امر مطلقی با هم تنافی ندارنـد ولی مرحوم میرزا (رحمه الله) فرموده است که این امر موسع، مقید می شود به جامع بین افراد واقع در غیر زمـان واجب مضـیق و شامـل فرد مزاحم بـا واجب مضـیق نمی شود و فردی که در این زمـان بخواهـد انجـام شود مشـمول امر مطلـق نیست بلکه امر ترتـبی می خواهـد و نمی شـود امرش مطلق باشـد چون این فرد از نمـاز که در زمـان واجب مضـیق است با واجب مضـیق تضاد دارد و اگر امر به آن مطلق باشد مستلزم طلب ضدین است لهذا نیازمند امر ترتبی هستیم که اگر قائل به امتناع ترتب شدیم اثرش در این جا ظاهر می شود که آن نماز صحیح نخواهد بود.

برای مطلب مرحوم میرزا (رحمه الله) وجوهی ذکر شـده است که چرا امر موسع نمی تواند این فرد را شامل شود و باید مقید به ماعـدای فرد مزاحم با واجب معلق باشـد و بیاناتی وجود دارد با توجه به مبانی مختلف در باب اطلاق و تقییـد و در باب واجب معلـق و در بـاب وجـوب تخییری کـه همه آن وجـوه به تفصـیل در آخرین جهت از جهـات بحث ترتب گـذشت و تمـامی آن تقریبات در آنجا آمـد و پاسخ داده شد که هیچ یک از آنها درست نبود و صـحیح مطلب مرحوم محقق ثانی(رحمه الله) اسـت لذا به آنجا مراجعه شود.

تنبیه پنجم: مطلبی را مرحوم میرزا (رحمه الله) در باب تزاحم گفته است و خواسـته موردی را از باب تزاحم خارج کند و داخل در باب تعارض کنـد و آن جایی است که امر به اهم غیر منجز باشـد و مکلف به آن علم نداشـته باشـد مثلاً به نجاست مسـجد علم نداشته باشد یا به وجوب تطهیر و ازاله نجاست ــ که مثلاً اهم است ــ علم نداشته باشد و نماز بخواند و سپس کشف شود

که مسجد نجس بوده وازاله و تطهیر آن واجب اهم بوده است در این صورت نماز باطل خواهد بود و از تزاحم خارج شده و در باب تعارض داخل می شود مانند موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع و جهل به غصبیت یا حرمت که نماز باطل بوده و اعاده و یا قضا لازم دارد مرحوم میرزا (رحمه الله) در این جا می فرماید حتی بنابر امکان ترتب، نماز باطل است اما بنابر عدم امکان ترتب روشن است که نماز باطل است چون امر ندارد اما چرا بنابر امکان ترتب نماز باطل است و امر ترتبی معقول نیست؟ چون امر ترتبی مشروط به عصیان امر به اهم است و عصیان اهم موضوع و مشروط فعلیت امر ترتبی است در صورتی که اولاً: با فرض جهل به اهم و جود اصل مؤمّن عصیان آن محقق نمی شود یعنی با فرض جهل معذّر به اهم عصیان آن دیگر ممکن نیست بنابراین شرط امر ترتبی حاصل نمی شود و چون شرطش حاصل نمی شود جعل امر ترتبی هم ـ که شرطش ممکن نیست ـ لغو و محال است و ثانیاً: چون که مکلف عالم به امر اهم نمی باشد احراز موضوع امر ترتبی که عصیان اهم است ممکن نیست در نتیجه فعلی شدن امر ترتبی قابل احراز نیست و جعل خطابی که قابل احراز نیست لغو است لذا بعد از آن که کشف شد که امر اهمی فعلی بوده است نماز که غیر أهم بوده و انجام گرفته ماموربه نبوده و باطل است زیرا که فاقد امر مطلق بوده چون که با امر مطلق به اهم ـ که واقعاً بوده است ـ قابل جمع نیست و امر مشروط و ترتبی هم نبوده چون در حق جاهل امر مشروط ترتبی هم لغو است پس می شود مثل موارد اجتماع امر و نهی بعد از کشف حرمت مانند کسی که جهلاً در جای غصبی نماز خوانده باشد و بعد علم به غصبیت پیدا کند که بنابرامتناع، نمازش باطل است و در باب تزاحم داخل نبوده بلکه از موارد تعارض و ارتفاع امر است پس باید هر دو امر در باب تزاحم داخل باشند تا ترتب و تزاحم ممکن باشد.

اشکال: این بیان مرحوم میرزا (رحمه الله) تمام نیست بلکه صحیح آن است که اولاً: در این جا امر مطلق به مهم نیز ثابت است بنابراین نه تعارض است و نه تزاحم، یعنی حتی بنابر امتناع و استحاله ترتب هم ـ تا چه رسد به امکان ترتب ـ می گوییم امر به نماز در صورت عدم علم به وجوب ازاله فعلی و مطلق است و ثانیاً: اگر از مطلب اول هم تنزل کرده و فرض کنیم که امر مطلق به مهم ممکن نیست، امر ترتبی به آن بنابر امکان ترتب بی اشکال است.

پس دو مطلب داریم یکی این که در این جا امر مطلق ممکن است و نیازی به ترتب و مشروط کردن امر نیست و لذا قائلین به استحاله ترتب هم می توانند در این جا بگویند که امر هست و از تعارض و تزاحم هر دو خارج است و دیگر اینکه بر فرض عدم امکان امر مطلق به هر دو، امر ترتبی به مهم معقول و ممکن است.

اما مطلب اول: نکته آن، مطلبی است که قبلاً عرض شد که تنافی بین احکام یا به لحاظ مبدأ و عالم اراده و کراهت است یا به لحاظ منتهی و محرکیت به امتثال، زیرا که در عالم مبادی تکالیف مبدأ امر و نهی با هم در یک فعل جمع نمی شوند و اجتماع ضدین است لهذا مولا نمی تواند فی نفسه و با قطع نظر از امتثال مکلف به یک فعل، هم امر کند و هم از آن نهی کند ولهذا باب اجتماع امر و نهی بنابر امتناع از این باب است یعنی امتناع در مبادی دو حکم است و این تنافی در مبادی است که موجب تعارض دلیل امر و نهی می شود و در جائی که این تنافی است دو حکم، جعل نمی شود چه مکلف عالم به حرمت باشد و چه جاهل به آن، یعنی در تنافی در مبادی علم و جهل مکلف نقشی در رفع تنافی و تعارض ندارد زیرا که تنافی و محذور امتناع در خود تکوین و شکل گیری آن دو حکم در نفس مولی است و ربطی به مکلف و عالم امتثال وی ندارد.

اما نوع دیگر از تنافی، که در مبادی نیست و در منتها است در جایی است که متعلق دو حکم جدای از هم و متعدد باشند مانند موارد وجوب ازاله و نماز که در یک موضوع و یک فعل نیستند لیکن از آنجا که غرض از جعل حکم محرکیت و امتثال است اگر مکلف نتوانـد در مرحله امتثال هر دو حکم را امتثال کنـد جعل آن دو حکم لغو و یا قبیح خواهد شد یعنی قدرت و امکان انبعاث شرط در جعل حکم است و لهذا گفته می شود بنابر امتناع ترتب به لحاظ منتهی در جائی که امتثال هر دو تکلیف برای مکلف مقـدور نباشـد این جـا هم تنافی و تعارض میان آنها شـکل می گیرد لیکن اگر قائل به امکان ترتب شـدیم این تنافی به لحـاظ منتهی رفع می شود که همـان موارد تزاحم است ولهـذا تنـافی به لحاظ مبادی در اینجا نیست و قیاس آن به باب اجتماع امر و نهی وجهی ندارد.

حـال می گوییم که بـا تحلیـل روشن می شود که اصـلا این تنـافی در منتهی در جـایی است که هر دو حکم متزاحم و اصـل و منجز باشـد امـا اگر یکی از آنهـا واصل و منجز نباشـد امر به دیگری به شـکل مطلق ممکن می شود چون نکته تنافی در منتهی اخذ قدرت در تکلیف است که اگر قدرت در تکلیف شـرط نبود و تنها عقلاً شـرط در تنجز تکلیف بود در این صورت هر دو حکم مطلق بودنـد لهـذا مثل مرحوم امام(رحمه الله) در باب تزاحم قائل به اطلاق هر دو امر هسـتند اما کسانی که قـدرت را در تکلیف شـرط می دانند اگر که دو ضد به شـکل مطلق واجب باشـند تکلیف به غیر مقدور است اما اگر یکی از آن دو و یا هر دو مشـروط به عصـیان یـا ترک دیگر شود و بنـابر امتنـاع ترتب بازهم محال و تعارض است ولیکن بنابر امکان ترتب امر ترتبی مقـدور و از تعارض خارج می شود و ـ به بیاناتی که در شـرح ترتب و تزاحم گـذشت ـ تنافی در منتهی میان آن دو رفع می شود لهـذا بایـد به این نکته رجوع کنیم و ببینیم این نکته به چه انـدازه اقتضـا دارد شـرطیت قـدرت و امکان انبعاث را و در این رابطه دو بیان بود:

بیان اول: حکم عقل به لزوم قدرت و امکان انبعاث است زیرا که عقل به قبح امر به غیر مقدور حکم می کند.

بیان دوم: که این بیان یک نکته استظهاری بود که مرحوم میرزا(رحمه الله)می فرمود که اوامر ظهور دارند در محرکیت و این مخصوص به مورد امکان انبعاث است.

حال می گوییم که در موارد عدم وصول اهم هیچ یک از این دو بیان فوق تمام نیست زیرا امر به اهم چون منجز نیست اقتضای امتثال را ندارد و مکلف به طرف آن نمی رود لهذا مانعی ندارد که امر به مهم فعلی و مطلق باشد و همچنین قبحی ندارد بلکه دارای کمال حسن هم می باشد که منشأ می شود واجب مهم تفویت نشود.

و بیان دوم هم که نکته استظهاری است در اینجا جاری نمی شود زیرا که مقصود از بعث و تحریک در باب تکالیف تحریک بالفعل نیست و الا نباید تکالیف در موارد عصیان و یا نسیان و یا جهل فعلی باشند که قطعاً چنین نیست بلکه مقصود تحریک اقتضایی است که در فرض عدم تنجز هم محفوظ است ولیکن چون اقتضای امتثال اهم را ندارد امر به مهم می تواند فعلی و مطلق باشد زیرا که می تواند محرک به امتثال واجب مهم باشد ولغو نبوده بلکه لازم است یعنی در مرحله امتثال، تنافی میان آن دو رفع شده است بنابر این نه حکم عقل و نه استظهار عرفی اقتضا ندارد که امر به مهم در فرض عدم وصول واجب مزاحم مطلق نیست لهذا بنابر امتناع ترتب هم می تواند امر به مهم مطلق باشد تا چه رسد بنابر امکان ترتب و وجهی ندارد که از اطلاق امر به مهم در فرض عدم تنجز اهم دست بکشیم ولذا برخی از قائلین به امتناع ترتب مثل صاحب کفایه نیز در فقه به اینجا که می رسند حکم به صحت نماز در صورت جهل به وجوب اهم می کنند.

أما مطلب دوم: این که در اینجا امر ترتبی نیز ممکن است و ممتنع نیست چون که در بحث ترتب گفتیم که در امر ترتبی لازم نیست عصیان اهم را شرط قرار دهیم بلکه می شود امر ترتبی مشروط به ترک واجب اهم یا مساوی باشد بلکه صحیح همین است که شرط، ترک واجب مزاحم باشد نه عنوان عصیان آن و ترک فعلی که محتمل است واجب اهم باشد قابل احراز است و مشکلی ندارد و از آنچه گذشت موارد ذیل مشخص می شود.

۱ـ در موارد عدم وصول یکی از دو تکلیف متزاحم وجوب تکلیف دیگر ـ حتی اگر غیر اهم باشد ـ مطلق است و مشروط و ترتبی نیست.

۲ـ بنابر امتناع ترتب نیز در موارد عدم وصول یکی از دو تکلیف متزاحم تکلیف دیگر فعلی است و با هم تعارض ندارند بلکه تعارض بنابر امتناع ترتب مخصوص به فرض وصول هر دو تکلیف است.

۳ـ امر ترتبی به تکلیف غیر اهم نیز در این موارد معقول است و محال یا لغو نیست زیرا که شرط، ترک واجب اهم است نه عصیان آن ولیکن به جهت عدم احتیاج به آن امر به مهم مطلق است یعنی آنچه که به مقتضای شرطیت قدرت شرط در تکلیف است عدم وصول تکلیف مزاحم و یا ترک آن در فرض وصول است نه مطلقا.

۴ـ آنچه که در احکام تزاحم گفته شد از مرجحات مخصوص به جایی است که هر دو تکلیف و اصل و منجز باشند اما اگر یکی واصل و منجز نبود تکلیف دیگر که واصل است مطلق خواهد بود و موضوع ترجیح با اهمیت و غیر آن دیگر محقق نمی شود و مرجحات مذکور که مستلزم ورود تکلیف اهم یا مساوی با امتثالش بر دیگری می شود مخصوص به موارد وصول و تنجز هر دو تکلیف است.

ص: ۵۳

تزاحم بین وجوب حج (۹۲/۰۷/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه ششم: بحث در یک تطبیق فقهی است که تطبیق معروفی است و در بین فقها محل بحث واقع شده است و از تطبیقات مهم باب تزاحم است مرحوم سید (رحمه الله) و در عروه در یکی، دو فرع در کتاب الحج از آن بحث کرده است و آن مسئله تزاحم بین وجوب حج با وجوب وفاء به نذر است در صورتی که فعل منذور با حج منافات داشته باشد و نمی تواند هم به حج برود و در مکه در عرفات باشد و هم فعل منذور را انجام دهد مانند نذر زیارت کربلا در عرفه که اگر چنین نذری کرده باشد و استطاعت هم حاصل شود تزاحم میان این دو واجب شکل می گیرد حال، حکم این تزاحم چیست و طبق قواعد باب تزاحم مرجحی برای وجوب حج هست یا بالعکس یا میان آن دو مخیر است و یا تفصیلی در کار است و مسأله از مستحدثات و محل ابتلاء شده است.

شاید مشهور متأخرین قائل به تقدیم وجوب حج شده اند و برخی هم عکس این مطالب را قائل شده اند ولو به نحو تفصیل ــ مثل خود مرحوم سید (رحمه الله) که تفصیلی دارند که ذکر می شود ــ ولی شاید اکثر متاخرین قائل به این نکته شده اند که وجوب حج مقدم است حتی اگر استطاعت بعد از نذر حاصل شده باشد یعنی وقتی مستطیع نبود کاری را که با حج تنافی دارد نذر کرده است و بعد از آن مستطیع شده باز هم می گویند یا نذر باطل می شود مطلقا و با فعلیت استطاعت، وجوب وفای به نذر مشروط می شود به عصیان وجوب حج و وجوب حج مطلق و راجح است.

ص: ۵۴

وجه این فتوای مشهور که قائل به ترجیح وجوب حج شده اند چیست؟ در این رابطه وجوهی ذکر شده یا قابل ذکر است که در ذیل به اهم آنها اشاره می کنیم.

وجه اول: ممکن است کسی بگوید وقتی استطاعت حاصل شد حج واجب می شود و ترک حج حرام می شود چون که در وجوب وفای به نذر اخذ شده است که باید متعلقش راجح باشد نه مرجوح و با فعلی شدن وجوب حج، فعل منذور که موجب ترک حج است ممنوع و مرجوح می شود پس نذر باطل می شود زیرا عدم مرجوحیت فعل منذور در صحت نذر شرط است حتی اگر ممنوعیت بعد از انعقاد نذر باشد ــ مانند نهی پدر ــ پس با فعلی شدن وجوب حج، نذر باطل می شود.

پاسخ وجه اول: جواب این وجه روشن است زیرا که در این جا فعل منذور حرام یا مرجوح نمی شود بلکه حج واجب می شود که یک فعل دیگری است و مضاد است با فعل منذور مانند زیارت کربلا زیرا که دو فعلی هستند که هر دو در یک زمان قابل جمع نیستند و با هم تضاد دارند و وقتی احدالضدین واجب شود ضد دیگر حرام و مرجوح نمی شود چون امر به شی مقتضی نهی از ضد نیست بله، اگر امر به شی مقتضی نهی از ضد بود و نهی هم نفسی بود نه غیری، موجب مرجوحیت می شد ولی این جا این گونه نیست ولذا در اینجا تمسک به ادله شرطیت رجحان یا عدم مرجوحیت فعل منذور مفید فایده نیست لهذا محققین در اینجا از راه های دیگری فتوای مشهور را توجیه کرده اند که در ادامه به دو وجه آن اشاره می کنیم .

وجه دوم: یکی از این وجوه ترجیح به اهمیت است که از مرجحات باب تزاحم بود که قبلاً گفته شد علم به اهمیت یا احتمال اهمیت و یا قوت احتمال اهمیت در یک طرف موجب ترجیح و مطلق بودن آن واجب و مشروط و ترتبی شدن واجب دیگر می شود و دلیلش گذشت که اگر یکی از دو واجب این گونه بود، اطلاق در دلیل آن واجب تمام است و وجوب آن دیگری اطلاق ندارد و ترتبی و مشروط است ولی این در جائی بود که قدرت در هر دو تکلیف متزاحم عقلی باشد و الا اگر در یکی شرعی باشد دیگر اهمیت آن مرجح نیست یعنی ولو این که مشروط به قدرت شرعی اهم باشد اگر غیر اهم مشروط به قدرت شرعی نباشد وجوب غیر اهم مطلق است و وجوب اهم مشروط و ترتبی است تا این که هر دو ملاک حفظ شود _ چنانچه به تفصیل گذشت _ حال می خواهیم این مطلب را در این جا تطبیق بدهیم و بگوییم حتی اگر قدرت در وجوب نذر عقلی باشد و ملاکش فعلی باشد و همچنین وجوب مطلق باشد در عین حال دلیل وجوب حج بر آن مقدم می شود و می توان به اطلاق دلیل وجوب حج تمسک کرد و وجوب وفا به نذر مشروط می شود به ترک حج چون حج اهم است و واجب غیر اهم مقید است به عدم امتثال اهم و این وجه نیاز به اثبات دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: قدرت در وجوب حج عقلی باشد و شرعی نباشد .

مقدمه دوم: صغرای اهمیت حج را به یکی از سه شق آن _ که یا معلوم الاهمیه یا مظنون الاهمیه و یا محتمل الاهمیه در طرف حج باشد _ اثبات کنیم نه نذر و این دو مقدمه هر دو قابل اثبات است .

اما مقدمه دوم که ملاک حج اهم است قطعاً یا احتمالا ـ احتمالی که در دیگری نیست ـ این مطلب از ادله وجوب حج فهمیده می شود چون که هم از آیه که در ذیلش از ترک حج به کفر تعبیر شده است اهمیت آن استفاده می شود و هم در روایات آمده که حج از ارکان دین است و کسی که عمداً حج را ترک کند نصرانی یا یهودی از دنیا می رود و یکی از ادله اثبات اهمیت، همین لسان ادله وجوب بود و این موجب اطمینان یا علم به اهمیت یا لااقل قوت احتمال اهمیت در طرف وجوب حج نسبت به وجوب وفای به نذر خواهد شد پس صغرای این مرجح با رجوع به آیه وجوب حج و روایات محرز است.

اما مقدمه اول که ممکن است گفته شود که شاید قدرت در وجوب حج شرعی باشد و اگر شرعی بود واجب غیر اهم که قدرت در آن شرعی نیست نیز بر آن مقدم می شود این مقدمه را در بحث مرجحات باب تزاحم و ترجیح به اهمیت اثبات کردیم و گفتیم هر دلیلی نسبت به حال اشتغال به واجب مزاحم اطلاق دارد مگر این که واجب مزاحم یا معلوم الاهمیه باشد یا احتمال اهمیت تنها در آن باشد یا اگر در هر دو باشد مساوی باشد اما اگر این گونه نبود یعنی معلوم بود عدم اهمیت آن یا احتمال اهمیت در آن اضعف است در این جا اطلاق در دلیل واجب تمام است و اثبات می کند که ملاک آن مطلق و فعلی است حتی در حال اشتغال به آن واجب دیگر غیر اهم چون ما با مقید لبی باب تزاحم را از تعارض خارج کردیم و آن مقید لبی نسبت به واجبی که احتمال اهمیت آن نمی رود و یا موهوم و مرجوح است نمی آید و در این موارد دلیل واجب اهم اطلاقش تمام است و این نکته به تفصیل در ترجیح به محتمل الاهمیه گذشت و این را مفصل بحث کردیم و قبول کردیم و ما نحن فیه از آن قبیل می شود زیرا که حج یا معلوم و یا مظنون الاهمیه است و یا تنها آن محتمل الاهمیه است و وجوب نذر معلوم است که اهم نیست.

بنابراین طبق نکته ای که در ترجیح به محتمل الاهمیه گفته شد اطلاق در وجوب حج ثابت است و آن مقید لبی شامل آن نمی باشد بر خلاف دلیل وجوب و وفاء به نذر که مشمول مقید لبی است و خلاصه مقید لبی شامل وجوب وفاء به نذر است و مقید آن است ولیکن شامل وجوب حج نیست لهذا وجوب حج مطلق است و وجوب وفای به نذر مشروط و ترتبی است و این همان ترجیح است.

اشکال: ممکن است اشکال شود که شما چرا از دلیل وجوب حج، قدرت شرعی را استفاده نمی کنید با این که در آیه شرط قدرت و استطاعت ذکر شده است و در وجوب وضو از خود آیه وجوب وضوء به جهت ذکر عدم وجدان آب در آن استفاده قدرت شرعی کرده بودید .

پاسخ: این اشکال آن است که اولاً: در آنجا هم ما استظهار قدرت شرعی را قبول نکردیم و ثانیاً: در آیه وضوء چون که مرض هم ذکر شده و بر سفر عطف شده است ممکن است استفاده شود که موضوع، عدم وجدان آب نیست بلکه مطلق مقدور بودن ولو به جهت وجوب حفظ نفس و واجب دیگری اهم باشد بر خلاف آیه وجوب حج که در موضوع آن عنوان استطاعت آمده است که ظاهر استطاعت همان قدرت عقلی است و به معنای قدرت شرعی نیست مخصوصاً این که در روایات هم تفسیر شده است به (تملّك زاد و راحله) که همان قدرت تکوینی عرفی است و یا استطاعت مالی است یعنی توشه و مرکب داشته باشد و راه هم مسدود نباشد و تکوینا بتواند به مکه برود و در مشقت و عسر و حرج نیافتد و از دلیل استطاعت بیش از این استفاده نمی شود که این قدرت شرعی نیست بلکه همان قدرت عقلی است.

این وجه دوم تمام است و فرقی نمی کند که استطاعت قبل از انعقاد نذر باشد یا بعد از آن چون مقید لبی مذکور از ابتدا در خطاب وجوب وفاء به نذر ثابت است و تحقق استطاعت و وجوب حج، مصداق آن را ایجاد می کند و وجوب ترتبی و مشروط و مقید را در هر جایی که مصداقش محقق باشد جعل می کند و این وجه دوم وجوب نذر را باطل نمی کند بلکه وجوبش را مشروط می کند بدین ترتیب که اگر مکلف حج را ترک یا عصیان کرد وجوب وفاء به نذر فعلی می شود مثل هر دو واجب متزاحمی که یکی اهم باشد.

وجه سوم: ترجیح وجوب حج بر وجوب وفاء به نذر از باب ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی است به این نحو که از ادله وجوب وفاء به نذر استفاده می شود که قدرت در آن شرعی است و این واجب و ملاکش در جائی است که مکلف به واجب دیگری اشتغال نداشته باشد البته در ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر قدرت شرعی گذشت که قدرت شرعی دو معنی دارد ۱) یک معنی این بود که اگر به واجب دیگری اشتغال نداشتی این را انجام بده یعنی اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک باشد که این معنای اول از قدرت شرعی بود که وجوب را مشروط می کند به عدم اشتغال به واجب دیگر و اشتغال به هر واجب دیگری رافع ملاک آن می شود و وقتی قدرت در لسان دلیل یکی از دو واجب به این معنا شرعی شد دیگر در صورت اشتغال به دیگری ملاک ندارد و وجوبش مشروط می شود به عدم اشتغال به آن واجب دیگری که فاقد چنین شرطی است و وجوبش مطلق می شود و این هم یک وجه بود و از این معنا تعبیر می کردیم به ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر.

۲) یک معنای دیگری نیز از این قدرت شرعی بود که نبودن عجز شرعی و تکوینی است که از آن به قدرت شرعی تعبیر شده است و این که الممنوع شرعاً کالممنوع عقلا است و این یک معنای دیگری از قدرت شرعی بود که طبق آن نفس وجود امر و الزام دیگری رافع قدرت می شود چون ممنوعیت و عجز شرعی حاصل می شود چه مشغول شود به امتثال واجب دیگر و چه آن را امتثال نکند زیرا که منع شرعی فعلی است و اگر این معنای دوم استفاده شد معنایش این است که دیگر واجب مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم به نحو مشروط و ترتبی هم ثابت نمی شود و این معنای دوم اوسع از معنای اول قدرت شرعی است و مستلزم عدم امر به واجب دیگر می شود حتی به نحو ترتب .

این وجه سوم می خواهد از ادله وجوب وفاء به نذر معنای اول را استفاده کند یعنی استفاده شود که قدرت در آن به معنای عدم اشتغال به هر واجب دیگری اخذ شده است ولی در دلیل وجوب حج قدرت به این معنا اخذ نشده است و مبنای این مطلب روایات (شرط الله قبل شرطکم) است که از آن استفاده می شود شرط ــ یعنی الزام و امر خدا ــ أسبق از التزامات و تعهدات خود شما بر خودتان است که به وسیله نذر و امثال آن قرار می دهید چه در باب شروط و معاملات و چه در باب عهود و نذور و این دلیل شبیه همان شرطی است که می گوید این واجب است اگر مشغول بواجب دیگری نشوی و لازمه این مطلب این است که هر واجب دیگری که در لسان دلیلش قدرت شرعی اخذ نشده باشد بر وجوب وفای به نذر مقدم می شود.

به عبارت دیگر از قبلیت استفاده می شود که وجوب وفاء به نـذر یا غیر نذر ــ از تعهدات مکلف بر خودش ــ مشروط به این است که منافاتی با امتثال تکلیفی از جانب خدا نداشته باشد و الا آن تکلیف الهی مقدم است و این همان مشروط بودن به قدرت شرعی به معنای اول است که از ادله شروط و تعهدات استفاده می شود و اما وجوب حج، قدرت در آن مشروط به چنین شرطی نیست و عقلی است پس ترجیح وجوب حج از این باب است که قدرت در آن عقلی است و در وجوب وفاء به نذر و امثال آن شرعی است و در این ترجیح هم فرقی نمی کند که انعقاد نذر قبل از استطاعت باشد یا بعد از استطاعت همچنین وجوب وفاء به نذر در فرض عصیان حج فعلی می شود زیرا که امر مشروط و ترتبی دارد.

طبق دو وجه اخیر اصل نذر باطل نمی شود بلکه وجوب وفائش مشروط می شود به فرض عصیان و ترک حج و تنها وجوب حج مطلق و ارجح خواهد بود.

ادامه وجوه تقدیم وجوب حج (۹۲/۰۷/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این مساله معروف بود که اگر جائی وجوب حج تعارض پیدا کرد با وجوب وفاء به یک نذری مثلاً نذر کرده است که در روز عرفه به زیارتی برود و این نذر با مناسک حج منافات دارد، آیا در این جا وجوب حج مقدم است یا وجوب وفاء به نذر؟ در این مسئله وجوهی را برای تقدیم وجوب حج قابل ذکر است که سه وجه آن ذکر شد.

وجه چهارم: این است که اگر کسی از روایات (شرط الله قبل شرطکم) قدرت شرعی را به معنای عدم مانع شرعی استفاده کند ــ زیرا که عرض شد قدرت شرعی دو معنا دارد یک معنا این است که اشتغال به واجب دیگر رافع ملاک واجب مشروط به قدرت شرعی است ــ دراین فرض وجوب واجب مشروط به قدرت شرعی در صورت عدم اشتغال به واجب دیگر، فعلی است و به مجرد وجود واجب دیگر وجوب این واجب مشروط رفع نمی شود بلکه به امتثال آن وجوب واجب مشروط رفع می شود چون امتثال آن واجب دیگر شرطی است که رافع ملاکش و در نتیجه وجوبش است .

ص: ۶۱

معنای دوم قدرت شرعی این بود که الزام و ممنوعیت شرعی هم در کار نباشد یعنی الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً معنای قدرت شرعی باشد که در واجب مشروط اخذ شده است پس جائی که این ممنوعیت شرعی باشد حتی اگر آن را امتثال هم نکند وجوب واجب مشروط، فعلی نیست چون مشروط شده است به عدم وجود ممنوعیت شرعی و با خود آمدن وجوب واجب غیر مشروط، وجوب مشروط رفع می شود و این معنا از قدرت شرعی تقیید بیشتری در اطلاق دلیل وجوب است و عدم قدرت را اوسع می کند.

این معنای دوم علی القاعده قابل استفاده نیست و دلیل خاص می خواهد و یکی از آثارش این بود که دیگر مشروط به این قدرت شرعی در موارد تزاحم، امر ترتبی هم نخواهد داشت و نفس وجوب واجب غیر مشروط وارد بر چنین واجب مشروطی می شود و رافع قدرت شرعی به این معنا است.

حال اگر کسی این را از (شرط الله قبل شرطکم) استفاده کند این معنای دیگری است و این به این معناست که شرط و نذر شما در جایی نافذ است که الزام دیگری از جانب خدا که با آن منافات داشته باشد موجود نباشد و الا اگر شرط دیگری وجود داشته باشد نفس وجود الزام و شرط خدا رافع شرط و نذر شما است یعنی به مجرد فعلیتش رافع شرط شماست و این همان قدرت شرعی به معنای دوم است و در این صورت دلیل وجوب وفای نذر مشروط می شود به قدرت شرعی به معنای دوم و دلیل وجوب حج از این جهت وجوبش مطلق است و وارد و رافع وجوب وفای به نذر خواهد شد.

ص: ۶۲

نتیجه این وجه هم _ مانند دو وجه اخیر گذشته _ این می شود که وجوب وفاء به نذر در این جا فعلی نیست حتی اگر سببش قبل از سبب استطاعت حاصل شده باشد چون که وجوب وفای به نذر مشروط به عدم مانع شرعی حتی بقاءً و در زمان وجوب وفاء می باشد لذا فرقی نمی کند که سبب نذر قبل باشد یا بعد و اگر اول هم صیغه نذر را خوانده است و بعد مستطیع شده باشد با حصول استطاعت آن وجوب هم وارد بر وجوب وفاء به نذر می شود و کشف می شود که قدرت شرعی نبوده است ولی با دو وجه أخیر فرق دارد از این جهت که اگر حج را عصیان کرد باز هم نذر منعقد و صحیح نیست برخلاف دو وجه مذکور که در صورت عصیان، وجوب وفای به نذر می تواند فعلی شود لذا اگر این وجه را کسی قبول کند باید به بطلان نذر و شرط حکم بکند باتوجه به این که شرط در روایت عام است و شامل همه نوع شروط و تعهدات بلکه عقود هم می شود ولذا اگر اجاره هم واقع شود که با حج منافات داشته باشد در این صورت آن اجاره هم باطل می شود که البته بعضی از نظر فقهی در اجاره و امثال آن قائل به صحت هستند. ولی به هر حال بنابراین برداشت نذر یا شرط در این صورت باطل می شود.

حال آیا می شود از روایت (شرط الله قبل شرطکم) این را استفاده کرد و این گونه استظهار نمود که اگر الزام و شرط خدا بود دیگر نذر و شرط شما مطلقا صحیح نیست و از این تعبیر در روایت قدرت شرعی به معنای دوم استفاده می شود؟ یا این که تعبیر به قبلیت به این معنا است که در مقام امتثال، شرط خدا بر شرط شما مقدم است و شرط شما نمی تواند شرط خدا را بردارد بلکه بر عکس است که در مقام امتثال شرط خدا مطلق و مقدم است و این در حدود تزاحم و تطارد بین دو شرط است نه بیشتر از آن که در این صورت همان قدرت شرعی به معنای اول از آن استفاده شده که وجه سوم است.

وجه پنجم: این که حتی اگر در وجوب حج هم قدرت شرعی به معنای دوم شرط باشد ـ چنان که مشهور همین را استفاده کرده اند ـ در این صورت قدرت شرعی به معنای دوم در هر دو واجب اخذ شده است ولی در عین حال می گوئیم وجوب حج مقدم است بر وجوب وفای به نذر و وجه تقدیم این است که از روایت (شرط الله قبل شرطکم) به قرینه ذکر قبلیت استفاده می شود که قدرت شرعی در آن به معنای عدم وجود مانع شرعی فی نفسه و با قطع نظر او وجوب وفاء به نذر است نه عدم مانع شرعی بالفعل زیرا که قبلا گفتیم: قدرت شرعی به معنای دوم دو معنا دارد ۱) این که هر کدام از دو تکلیف مشروط به عدم فعلیت دیگری باشد که در این صورت اگر دو واجب این گونه باشد این دور و محال است و منشأ تعارض بین دو دلیل آنها می شود ۲) با توجه به این معنای دوم می شود که هر دو مشروط باشند به قدرت شرعی به معنای دوم و آن بدین شکل است که یکی مشروط به عدم فعلیت تکلیف دیگری باشد و دیگری مشروط به عدم لولائی و فی نفسه اولی باشد یعنی اگر دومی هم نبود نباید اولی هم باشد و این عدم مانع لولائی و به قطع نظر از وجوب دیگر تقیید بیشتر و اوسعی است از عدم مانع فعلی و دور را رفع می کند چون احدهما متوقف بر عدم فعلی دیگری است و دیگری متوقف بر صدق قضیه شرطیه است که متوقف بر صدق طرفین آن نیست تا این که دور پیش بیاید و ممکن است هر دو مشروط به عدم لولائی دیگر شود که در نتیجه هیچ کدام فعلی نمی شوند.

ص: ۶۴

بنابراین از قبلیت در روایت (شرط الله قبل شرطکم) استفاده می شود که وجوب وفاء به نذر مشروط به عدم الزام و شرط الهی فی نفسه و با قطع نظر از نذر است بر خلاف وجوب حج که می گوید استطاعت فعلی لازم است یعنی بالفعل هم نباید مانع شرعی باشد نه این که باید لولا وجوب الحج هم آن مانع نباشد و این توسعه از مجرد اخذ استطاعت در موضوع وجوب حج استفاده نمی شود بلکه ظاهرش همان عدم ممنوعیت و استطاعت بالفعل است به این معنا که بالفعل منع شرعی نباشد ولی این توسعه در وجوب نذر ـ چون قبلیت آمده است ـ استفاده می شود ولیکن از قبلیت که در ادله وفای به شروط و تعهدات آمده است استفاده می شود که نباید الزام و شرط الله فی نفسه باشد و اگر هم بود دیگر تعهد و شرط شما نافذ و واجب الوفا نیست و این همان عدم المانع لولائی را می رساند که نباید فی نفسه باشد و وارد و رافع وجوب وفای به نذر می شود دون العکس .

این مطلب به تفصیل در بحث مرجحات گذشت و براساس آن هر جا دو واجب مشروط به قدرت شرعی داشتیم و یکی مشروط به عدم مانع شرعی فی نفسه بود و دیگری مشروط به عدم مانع بالفعل، واجبی که مشروط به عدم مانع شرعی بالفعل است مقدم می شود چون آن که مشروط به عدم مانع فی نفسه و لولائی است تقیید بیشتری دارد و محکوم و مورود اطلاق دلیل واجب دیگر می شود حتی اگر آن هم مشروط به عدم المانع الشرعی بالفعل باشد و ما نحن فیه از مصادیق این ترجیح قرار می گیرد .

ص: ۶۵

این وجه هم مثل وجه چهارم است که میان تقدم سبب وجوب وفای به نذر یا تأخر آن بر استطاعت فرقی ندارد و همچنین مخصوص به وجوب وفای به نذر نبوده بلکه در سایر شروط از عهود و عقود هم اگر منافی با وجوب حج شود باز هم (شرط الله قبل شرطکم) ثابت است و آن تعهد را باطل می کند حتی اگر وجوب حج هم مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد.

شهید صدر(رحمه الله) این وجوه را قبول کرده است و گفته است که هر کدام از این ۴ وجه اخیر فی حد نفسه صحیح است و هریک از آنها می تواند فتوای متأخرین که قائل به تقدم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر شده اند را توجیه کند ولیکن فتوای مشهور سابق مانند صاحب جواهر و صاحب عروه و دیگران غیر از این اعلام است.

مرحوم صاحب عروه(رحمه الله) در مساله ۲۲ و ۲۳ از کتاب الحج این مسأله را مطرح کرده است و از ادله وجوب حج قدرت شرعی را استفاده کرده یعنی گفته است که باید مکلف هم تکوینا استطاعت داشته باشد و هم منع شرعی نداشته باشد و اما دلیل وجوب وفاء به نذر مشروط به استطاعت و قدرت شرعی نیست چون در آن نیامده است (ان استطعت) بلکه امر به وفا شده است و یا گفته شده (المومنون عند شروطهم) بنابر این وجوب وفای به نذر و عهد و امثال آن مشروط به قدرت عقلی است نه شرعی ولذا تفصیلی را قائل شده اند و گفته اند اگر نذر قبل از استطاعت باشد چون قدرت در وجوب حج شرعی است وجوب وفای نذری که منعقد شده است رافع استطاعت و قدرت شرعی بر حج است چون که ممنوع شرعی مثل ممنوع عقلی است و رافع استطاعت اخذ شده در لسان دلیل حج است و دیگر اهمیت میان آن دو لحاظ نمی شود چون قدرت در حج شرعی است و با تحقق نذر موضوع وجوب حج منتفی می شود.

اگر موضوع مسئله برعکس شد به این نحو که اول استطاعت حاصل شد و بعد نذر منعقد شد و یا نذر معلق بر سببی بود که بعد از استطاعت حاصل شده است مثل جایی که بگوید اگر مسافرم برگشت نذر زیارت عرفه می کنم در این صورت ابتدا وجوب حج فعلی می شود چون قدرت تکوینی را داراست و مانع شرعی هم در زمان استطاعت در کار نیست ولذا وجوب حج فعلی می شود بعد که وجوب وفای به نذر می آید ــ یعنی نذر زیارت در روز عرفه می کند ــ یا شرط نذر تعلیقی اش حاصل می شود در این فرض شرط هر دو واجب محقق شده و در باب تزاحم داخل می شود که باید دید کدام اهم است تا ترجیح داده شود و اگر متساویین باشند تخییر ثابت می شود و بعد می فرماید تنها وجوب وفای به نذر نیست که با وجوب حج این چنین می شود بلکه این تفصیل در هر واجب دیگری هم که مزاحم با وجوب حج شود جاری است و در این جا اشکالات متعددی بر ایشان ایراد شده است که بحث آینده است.

اشکالاتِ تقدیم وجوب حج (۹۲/۰۷/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم که امثال صاحب جواهر(رحمه الله) و صاحب عروه(رحمه الله) در تزاحم بین وجوب حج و نذر اولاـ فرض کرده اند قدرت در وجوب حج شرعی و به معنای عدم المانع الشرعی است ولی در وجوب وفاء به نذر چنین قدرتی شرط نشده است ولهذا فرموده اند که اگر سبب وجوب وفاء به نذر قبل از استطاعت شد در این صورت وجوب وفای به نذر فعلی شده و بعد اگر استطاعت آمد وجوب حج فعلی نمی شود چون ممنوعیت شرعی در کار است و قدرت و تمکن شرعی ندارد پس استطاعت شرعی شکل نمی گیرد تا اصلاً حج واجب بشود ولی اگر اول استطاعت آمد و بعد نذر کرد یا شرط نذر مشروط و معلق بعد از استطاعت محقق شد در این صورت چون حج فعلی شده و بعد وجوب وفاء به نذر آمده است به مانند دو واجب متزاحم می شوند و مثل هر واجب دیگری غیر از وجوب وفاء به نذر است که باید دید کدام اهم است و ممکن است کسی بگوید وجوب حج اهم است و مقدم می شود این تفصیل اشکالات متعددی بر آن شده است.

ص: ۶۷

اشکال اول: همان بحثی بود که گذشت که قدرت در وجوب حج شرعی نیست و به معنای عدم مانع شرعی و این معنا از قدرت شرعی خلاف ظاهر است و دلیل خاص می خواهد و قبلاً گفتیم که از اخذ قدرت و استطاعت در لسان دلیل ممکن است استفاده شود که اشتغال به واجب دیگر و عجز رافع ملاک باشد أما این که منع شرعی هم رافع باشد دلیل خاص می طلبد و نمی شود به مجرد اخذ عنوان (استطاعت) در لسان دلیل وجوب حج آن را استفاده کرد و ظاهر روایات هم خلاف آن است زیرا تنها ملك زاد و راحله را استطاعت معنا کرده است و این یك اشکال صحیح است همانگونه که گذشت.

اشکال دوم: این است که اگر فرض شد که قدرت در وجوب حج شرعی به این معنای مذکور است و در وجوب وفای به نذر عقلی است در این صورت تفصیل مذکور بلکه فرض تزاحم درست نیست زیرا اگر قدرت در حج شرعی است و اضافه بر تمکن تکوینی عدم مانع شرعی هم شرط است در این صورت باید مطلقا قائل شوید به تقدم وجوب نذر و عدم تحقق استطاعت زیرا که وجوب وفای به نذر از آنجا که مشروط به قدرت شرعی نیست چه قبل فعلی شود و چه بعد از استطاعت

فعلی شود رافع قدرت شرعی بر حج است لهذا بعد هم اگر شکل گرفت باز هم رافع وجوب حج خواهد شد چون استطاعتی که در موضوع وجوب حج اخذ شده حدوثا و بقاء شرط شده است و لذا اگر کسی در اول اشهر حج مستطیع شد و بعد پولش از دست رفت حج بر او واجب نیست و در این جا با آمدن وجوب وفای به نذر ولو متاخراً قدرت شرعی بر حج را بقاءً مرتفع می سازد زیرا استطاعتی موضوع وجوب حج است که تا زمان ادای حج بماند و شما استطاعتی که در وجوب حج اخذ شده یا به معنای شرعی می گیرید یا عقلی که اگر عقلی بگیرید اصل حرفتان درست نیست و اگر شرعی بگیرید حدوثا و بقاء شرعی است نه این که داخل در باب تزاحم شود بلکه کشف می شود از اول وجوب حج اصلاً فعلی نشده است و این که حدوثش را شرعی می گیرید و بقائش را عقلی، مئونه زیادی می خواهد و قابل قبول نیست.

ص: ۶۸

اشکال سوم: هم اشکالی بود که ما وارد کردیم و گفتیم که مطلب بر عکس است و قدرت در وجوب وفاء به نذر شرعی است ــ یـا به معنای اول و یا دوم ــ و آن از (شـرط الله قبل شـرطکم) اسـتفاده کردیم و این که هر واجب دیگری بر وجوب وفای به نذر مقدم است پس وجوب حج رافع وجوب وفای به نذر است و وارد بر آن است ــ یا به امتثالش و یا به نفس فعلیتش.

۴ ــ اشـکال چهارمی هم بر ایشان شده است ــ که اشـکال اثباتی است ــ و گفته شده که طبق این تفصیل هر مکلفی می تواند خودش را از حج معاف کند و از قبل از استطاعت نذر کند که مثلا فلان امام زاده برود و یا در روز عرفه فلان کاری که مضاد با حج است انجام دهد و در این صورت مستطیع مالی هم بشود حج بر او واجب نیست و این مطلب فقهیا محتمل نیست و شاید مرحوم سید(رحمه الله) به آن ملتزم بشود از این بیانات روشن شد کسانی که قدرت را در وجوب حج عقلی می دانند مثل اکثر محشـین بر عروه وجوب حج را مطلق دانسته و وجوب وفای به نذر را به جهت عدم اهمیت ــ وجه اول از چهار وجه سابق ــ و یا به جهت مشروط به قدرت شرعی بودن ساقط می دانند ولی برخی وجوه دیگری را برای ترجیح وجوب حج غیر از اهمیت و یا مشـروط به وجوب عقلی بودن آن و مشـروط به قـدرت شـرعی بودن وجوب وفای به نذر ذکر کرده اند که به برخی از آنها ذیلاً اشاره می شود.

وجهی را مرحوم میرزا(رحمه الله) فرموده است با این که ایشان در وجوب حج قدرت را به معنای شرعی گرفته است مثل مرحوم صاحب عروه(رحمه الله)ولی با این حال تفصیل صاحب عروه(رحمه الله) را قبول نکرده است و قائل به تقدیم وجوب حج بر وجوب وفای به نذر شده است مطلقا مثل کسانی که قدرت را در وجوب حج عقلی گرفته اند و مطلب ایشان دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: این که قدرت در هر دو واجب مذکور شرعی است پس وجوب وفاء به نذر نمی تواند مقدم باشد از باب این که قدرت در آن عقلی است و ایشان در مقدمه اول می گوید درست است که قدرت در وجوب حج شرعی است و عدم مانع شرعی هم لازم است و لذا اگر دینی داشت حج از او ساقط است ولیکن در وجوب وفاء به نذر هم قدرت شرعی است و عقلی نیست و لذا وجوب وفاء به نذر از این جهت ترجیحی بر وجوب حج ندارد چون ناذر فعل مقدور را نذر می کند نه فعل غیر مقدور و همان نکته ای که ایشان می گوید که خطابات مشروط به قدرت است لبا در نذر ناذر هم هست و حصه مقدوره متعلق نذر انسان عاقل ملتفت است پس وجوب وفا هم متعلق به حصه مقدوره است و ملاک در این حصه مقدوره است و نه بیشتر و از این راه در این مقدمه اول خواسته وجوب وفا را هم مشروط به قدرت شرعی کند.

مقدمه دوم: این است که در تزاحم دو واجبی که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند ایشان در بحث مرجحات تقدیم به اقدمیت و سبق زمانی را قائل هستند و گفتند که اگر هر دو واجب متزاحم مشروط به قدرت عقلی هستند اسبقیت مرجح نیست همچنین اگر یکی مشروط به قدرت عقلی است و دیگری شرعی، مشروط به قدرت عقلی مقدم است چه اسبق باشد و چه نباشد اما اگر قدرت در هر دو شرعی باشد و ملاکشان مطلق نباشد در این جا اسبقیت زمانی موثر و مرجح است زیرا که أسبق هم عقلاً ـ و هم شرعا هم مقدور است چون واجب متأخر هنوز فعلی نشده است پس هم قدرت شرعیه هست و هم قدرت تکوینیه نسبت به اسبق محفوظ است و این را به عنوان وجهی ـ ولو استظهاری ـ برای ترجیح به اسبقیت ذکر کرده اند یعنی می شود کسی استظهار کند که ظاهر خطابی که مشروط به قدرت شرعی شده است این باشد که در این زمان فعلیتش مانع شرعی هم نباشد نه حتی به لحاظ آینده و اسبقیت در این صورت مرجح و موجب اطلاق می شود. حال باید ایشان در این جا ـ که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند ـ قائل شود که اسبق مقدم است و سبب اسبق وجوبش فعلی می شود و دیگر واجب متأخر و بعدی موضوع ندارد لیکن ایشان می فرماید در اینجا بالخصوص ما این حرف را نمی زنیم و می گوئیم وجوب حج مقدم است مطلقا با این که مشروط به قدرت شرعی است یعنی حتی اگر سبب آن ـ که استطاعت است ـ اسبق نباشد و سبب وجوب وفای به نذر أسبق باشد باز هم وجوب حج مقدم است نه وجوب وفای به نذر و این نکته ای دارد که مستلزم تقدم غیر اسبق می باشد.

ص: ۷۰

نکته آن است که در شرائط صحت نذر خصوصیتی اخذ شده است و گفته شده نذری صحیح است که یحلل الحرام نباشد که اگر تحلیل حرام شود نذر و شرط و امثال آن دیگر صحیح نیست و این در شرائط صحت نذر و عهد و شرط آمده است که از آنها تحلیل حرام لازم نیاید و این نکته شامل این جا می شود زیرا که اگر نذر را بخواهد انجام دهد باید واجبی را ترک کند یعنی نذر موجب شود واجبی را که لولاـ النذر واجب می باشد و ترکش حرام است مخالفت کند البته ایشان اول بحث مرجوحیت این نذر را می آورد و بعد می گوید اگر کسی بگوید عدم مرجوحیت در زمان نذر کافی است و قبل از استطاعت نذر مرجوح نبوده است می گوییم در تحلیل حرام لولاالنذر فرقی نمی کند آن حرام قبل یا مقارن یا بعد از سبب نذر باشد زیرا که می خواهند به وسیله نذر حرمت لولا النذر را از بین ببرند در صورتی که نذر نماید محلل حرام باشد و این شامل فرض تأخر استطاعت هم می شود و این جا لولا النذر ترک هم حرام بوده است بنابراین ادله شرطیت عدم تحلیل حرام لولا النذر می گوید این نذر صحیح نیست و این سبب می شود که وجوب حج بر وجوب وفای به نذر مقدم شود با این که هر دو مشروط به قدرت شرعی هستند و اسبقیت دیگر نقشی ندارد لهذا ایشان در حاشیه عروه هم فتوا داده مطلقا وجوب حج مقدم است مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) اشکالاتی بر ایشان وارد کرده اند.

اشکال اول: این که قدرت در حج شرعی نیست و استطاعت در آیه به معنای استطاعت تکوینی است و روایات نیز شاهد بر آن است که این اشکال صحیح است و قبلاً گذشت.

اشکال دوم: این که می گوئید قدرت در نذر شرعی است چون که متعلق نذر ناذر حصه مقدوره و اختیاریه است _ به مقدمه اول مرحوم میرزا(رحمه الله)_ این نکته هم درست نیست زیرا که این نکته اقتضای اخذ قدرت شرعی را در متعلق نذر نمی کند بلکه همان مقدور تکوینی متعلق نذر است زیرا که ناذر در نذرش نگاه به تکالیف دیگر ندارد و اصلا شاید بخواهد برخی آنها را امتثال نکند. این اشکال نیز صحیح است علاوه بر این که این بیان تنها دخل قدرت تکوینی را در موضوع وجوب وفا و ملاک آن ثابت می کند نه قدرت شرعی حتی به معنای اول لیکن مرحوم آقای خویی(رحمه الله) مقدمه دوم ایشان را قبول می کند که وجوب وفاء مشروط به قدرت شرعی است نه به این نکته که مرحوم میرزا(رحمه الله) در مقدمه اول گفته است بلکه به نکته ای که ایشان در مقدمه دوم فرموده است که در دلیل شرط و نذر و عهد اخذ شده است که نباید محلل حرام باشد و این معنایش اخذ قدرت شرعی در آنها است ولذا ایشان قائل به ترجیح وجوب حج می شود مطلقا از باب این که وجوب حج مشروط به قدرت عقلی است ولیکن وجوب وفای به نذر مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم است و این هم وجه دیگری برای تقدیم وجوب حج مطلقا می باشد غیر از وجه مرحوم میرزا(رحمه الله) و غیر از چهار وجهی که شهید صدر(رحمه الله) ذکر نمود.

ما بر این دوجه _ وجه مرحوم میرزا(رحمه الله) و وجه آقای خویی(رحمه الله) _ دو اشکال داریم یک اشکال مشترک بر هر دو وجه است و یک اشکال مختص به وجه مرحوم میرزا(رحمه الله).

اشکال مشترک: که مربوط به همـان مقـدمه دوم مرحوم میرزا(رحمه الله) است که آقـای خویی(رحمه الله) آن را قبول فرموده است که از دلیل (الا شرطاً حرم حلالاً) و این که شرط و عهد و نذر نباید تحلیل حرام کند استفاده قدرت شرعی به معنای عدم مانع شـرعی شود یعنی شـرطیت عـدم وجود امر به ضـد فعل منذور شود با این که مطلب تمام نیست زیرا که ظاهر این تعبیر آن است که متعلق شـرط و نذر حرام نباشد و اما واجبات دیگر و تروک آنها که مقارن با ملازم فعل مشروط یا منذور است ربطی به شـرط و نـذر نـدارد و حرمت آنها به متعلق شـرط سـرایت نمی کند تا صدق کند که شـرط تحلیل حرام کرده است همچنین عنوان (الاشـرطاً خـالف الکتـاب) که مرحوم آقـای خویی(رحمه الله) در اینجـا به آن هم تمسـک کرده است و این اسـتظهار بر خلاف آنچه که در فقه در مکاسب و اجاره گفته شده است می باشد بنابراین قدرت شرعی به معنای نبودن امری به ضد متعلق شرط یا نـذر از (شـرطیت عدم تحلیل حرام) یا (شـرطیت عدم مخالفت با کتاب) اسـتفاده نمی شود و ادله بطلان شـرط مخالف کتاب یا محلل حرام ناظر به خود متعلق شـرط و نذر است که باید مخالف کتاب یا محلل حرام نباشد نه لوازم مشـروط و لوازم شرط زیرا که آنها منذور و مشروط نیستند.

اشکال مختص: که به وجه مرحوم میرزا(رحمه الله) وارد است آن است که تحلیل حرام اگر به معنای عدم مانع شرعی هم باشد از برای ترجیح وجوب حج بر وجوب وفای به نذر کافی نیست چون که در حج هم قدرت شرعی است به همین معنا اخذ شده است و این مقـدار برای ترجیح کافی نیست زیرا اگر هر دو به معنای عدم مانع شـرعی بالفعل باشد دور لازم می آید و تعارض می شود و اگر هر دو به معنای عـدم فی نفسه دیگری یعنی عدم لولائی باشد هیچ کدام فعلی نمی شوند و این که از دلیل لزوم عـدم تحلیل حرام قـدرت شـرعی لولائی را اسـتفاده کنیم و از دلیل عـدم مانع شـرعی در حج قدرت شـرعی بالفعل را توجیهی نـدارد زیرا همـانگونه که عـدم المـانع الشـرعی حمـل بر فعلیت می شود تحلیـل الحرام نیز به معنـای تحلیـل حرام فعلی است نه لولاـئی و وجه ایـن تفکیـک همـان اسـت که در بیانـات شـهید صـدر(رحمه الله) ذکر شـده است که از عنـوان (شـرط الله قبل شرطکم) قابـل اسـتفاده است و نه از شـرطیت عـدم تحلیـل الحرام و در حقیقت مرحـوم میرزا(رحمه الله)مخصوصـاً در تقریرات کـاظمی به نکته تقـدیم وجوب حـج بر وجوب وفـای به نـذر مطلقا رسـیده است لیکن ملاک و مبنایی که از برای آن ذکر می کنـد صـحیح نیست زیرا که عنوان (عـدم تحلیل الحرام) اگر به معنای اعم هم گرفته شود و شامل وجود امر به ضـد فعل منذور هم بشود وجهی نـدارد که حمل بر عـدم المانع الشـرعی لولا النـذر شود بلکه ظاهرش عدم المانع بالفعل است همانگونه که در وجوب حج است بنابر مبنای ایشان.

بنابراین نکته تقدیم وجوب حج شرعی بودن وجوب وفای به نذر نیست چون در طرف دیگر هم هست و در استطاعت بر حج هم نباید محلل حرام باشد و لذا اگر دینی باشد نباید به حج برود پس لب مساله و وجه فنی آن که شاید در ذهن آقایان هم بوده همان نکته (شرط الله قبل شرطکم) است که در ادله وجوب وفاء به شرط و تعهدات آمده است و قبلیت یعنی أسبقیت و تقدم هر واجب و شرط الهی بر تعهدات مکلفین و این عنوان (شرط الله) شامل امر به ضد فعل مشروط و منذور هم می باشد و هر دو اشکال را دفع می کند.

بیانات در ترجیح به اسبقیت (۹۲/۰۷/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث تزاحم بین وجوب حج و وجوب وفاء به نذر مبانی فتاوی مختلف مشخص شد و دو مبنا باقی ماند و آن صورتی است که وجوب حج را از این باب که زمانش اسبق است ترجیح داده اند چون خروج مع الرفقه قبل از عرفات واجب است بخلاف وفاء به نذر که وجوبش بنابر امتناع واجب معلق در همان زمان فعل منذور فعلی می شود ولذا حج از باب ترجیح به اسبقیت مقدم است یا مطلقا بگوئیم هر کدام از این دو سبب اسبق شد وجوبش مقدم است اگر استطاعت قبل از نذر بود حج مقدم می شود و اگر حصول شرط نذر قبل از استطاعت بود نذر مقدم است.

برخی این ترجیح به اسبقیت را قبول کرده اند این دو بیان هم در کلمات آمده است که اشکالاتش مشخص شد.

اولاً: این که قبلا گفتیم اگر قائل به مرجیحت اسبقیت هم باشیم در مشروطین به قدرت شرعی است نه مشروطین به قدرت عقلی یا این که یکی مشروط به قدرت عقلی باشد چون در فرض دوم مشروط به قدرت عقلی مطلق خواهد بود و در صورت اول ترجیح به اهمیت یا تساوی و تخییر ثابت می شود و این مباحث مفصلاً گذشت و در مانحن فیه ثابت کردیم که وجوب حج مشروط به قدرت شرعی نیست.

ص: ۷۴

ثانیاً: اگر کسی هر دو را مشروط به قدرت شرعی فرض کند قبلا گفتیم از روایات (شرط الله قبل شرطکم) استفاده می شود که هر واجبی بر شرط و نذر مقدم است و ظاهر (شرط الله) مثل تحلیل حرام نیست که بگوئیم منظور تحلیل حرامی است که متعلق شرط یا نذر باشد و این جا هم بگوئیم قبل از الزام الهی است که در خود متعلق نذر باشد و شامل جائی که الزام شرعی به یک فعل مضادی است نمی شود زیرا که این اشکال در این جا نمی آید و عنوان (شرط الله قبل شرطکم) اعم از این است که شرط خدا که در عمل منافات با شرط شما دارد در متعلق نذر باشد یا در یک موضوع ملازمی که در مرحله امتثال با شرط شما قابل جمع نباشد به خلاف عنوان (النذر او الشرط الذی خالف کتاب الله) و یا (احلّ حرام الله) که مخالفت با کتاب یا تحلیل حرام به خود شرط و نذر نسبت داده شده است و گفته شده شرط مخالف کتاب نباشد یا محلل حرام نباشد و این نکته در آنجا درست است ولی در روایات (شرط الله قبل شرطکم) جاری نیست.

حاصل این که اسبقیت اگر فی نفسه هم مرجح باشد از (شرط الله قبل شرطکم) استفاده می شود که نذر نباید موجب القاء هیچ

تکلیف الهی دیگری شود و هر حکمی که مضاد با نـذر و شـرط است بر آن مقدم است پس این قبلیت اقتضا دارد که اسـبقیت اثری نداشته باشد.

ثالثاً: در نکته ترجیح به اسـبقیت عرض شد ما باشیم و مر عقل در مشروطین به قدرت شرعی که در دو زمان هستند اسبقیت هم مرجـح نیست ولی یک نکته اسـتظهاری ادعا شـده است و آن این که واجبی که مشـروط به قدرت شـرعی شده است و قدرت شرعی در دلیلش اخـذ شـده است ظاهرش این است که اشـتغال به واجبی که زمانش فعلی است در کار نباشـد ـ معنای اول از قـدرت شـرعی ـ نه این که اشـتغال به واجبی که هنوز نیامـده و بعـد خواهـد آمد یعنی ظاهرش این است که در زمانی که می خواهی این واجب را انجام دهی مانع شـرعی که اشـتغال به واجب دیگر شرعی است نباشد و این ملاک ترجیح به اسبقیت بود و لذا می گفتند قدرت شرعی و واجب اسبق فعلیت دارد چون فعلا آن واجب دیگر هنوز در وقتش نیامده است.

ص: ۷۵

لیکن این نکته استظهاری جائی است که زمان دو واجب مختلف باشد ولی در جائی که فعل دو واجب همزمان است و تنها وجوب یکی اسبق است در این صورت دیگر این نکته نیست و در واقع ترجیح به اسبقیت زمان واجب است در آنجا که قدرت شرعی به معنای اول است مثل این که اگر امروز روزه بگیرد فردا قادر به گرفتن روزه نیست بدیهی است در این صورت در روز اول به واجب دیگر اشتغال ندارد تا روزه اش واجب نباشد پس وجوبش فعلی و مطلق است و در محل کلام زمان دو واجب یکی است و نذر کرده روز عرفه این کار را انجام دهد و فعل حج هم در روز عرفه است و وقتی زمان دو واجب یکی شد حتی اگر هر دو مشروط به قدرت شرعی به معنای عدم اشتغال به واجب دیگر باشد این مرجح وجود ندارد.

این که گفته شود چون در باب حج خروج با رفقه از قبل واجب است پس اشتغال به آن از زمان خروج رفقه است و فعل حج اسبق زمانی می شود ولذا مقدم می شود، مطلب صحیحی نیست، زیرا که:

اولاً: اگر وجوب خروج مع الرفقه هم باشد وجوب غیری است و ظاهر دلیلی که قدرت شرعی در ان اخذ می شود عدم المانع یا اشتغال به واجب نفسی است نه واجبات غیری.

ثانیاً: ممکن است که آن واجب دیگر هم مقدمات داشته باشد مثلاً مکان و محل نذر کننده هم از کربلا دور است و مانند حج نیاز به خروج از قبل دارد.

ثالثاً: اگر واجب معلق ممکن نباشد وجوب مقدمی و اشتغال به آن قبل از زمان واجب از باب مقدمه مفوته است و در صورتی مقدمه مفوته واجب است که در زمان واجب ملاک واجب فعلی باشد و این خلف مشروط بودن آن به قدرت شرعی و عدم اشتغال به واجب دیگر است و اگر ملاک مشروط باشد دیگر مقدمات مفوته واجب نخواهد بود زیرا که ترک آنها رافع وجوب و ملاک خواهد بود.

به عبارت دیگر وجوب مقدمات قبل از وقت حج ـ اگر ملاک حج مشروط به قدرت شرعی باشد ـ بدین معنا که اشتغال به وفای به نذر رافع آن باشد محال است که رافع وجوب وفای به نذر باشد البته این در فرضی است که قدرت شرعی به معنای اول باشد ولی اگر قدرت شرعی به معنای دوم باشد یعنی عدم مانع و امر شرعی بر خلاف و استظهار کردیم که شرط عدم مانع شرعی مقارن یا متقدم است نه متأخر، در این صورت اسبقیت زمانی وجوب معقول است که مرجح باشد که طبق این معنا از قدرت شرعی چنانچه قائل به امکان واجب معلق شدیم در این صورت هر کدام از دو وجوب قبل از دیگری فعلی شود مقدم است و تفصیل منسوب به مشهور صحیح می شود نه ترجیح وجوب حج بر وجوب وفای نذر.

اگر گفتیم که واجب معلق ممکن نیست در این صورت سبق وجوب هم نخواهیم داشت و وجوب هر دو واجب علی حد سواء خواهند بود بنابر این ترجیح به اسبقیت زمانی اگر هم قبول شود در مانحن فیه موضوع ندارد و تفصیل بین تقدم استطاعت بر نذر یا بالعکس که در عروه الوثقی و جواهر و یا کتابهای دیگر هر کدام به نحوی آمده است مطلب فنی و صحیحی نیست و صحیح همان است که مشهور معلقین بر عروه می گویند که وجوب حج مقدم بر وجوب وفای به نذر است مطلقا البته بعضی آن را اختصاص به تزاحم بین نذر و حج داده اند در صورتی که این تخصیص وجهی ندارد و این تقدیم در همه واجباتی که با تعهد انسان و در طول التزام او به عنوان وفای به شرط و عهد واجب می شود جاری است یعنی در همه این ها طبق بیاناتی که گذشت (شرط الله قبل شرطکم) موجب تقدیم وجوب حج است همچنین کسانی که به شرطیت عدم تحلیل حرام یا عدم مخالفت با کتاب تمسک کرده زیرا که این شرط شامل همه شروط و تعهدات و عقود می شود و مخصوص به باب نذر نمی باشد مثلاً اگر کسی خود را در کاری در ایام دهه اول ذیحجه اجیر کند ولیکن بعداً مستطیع شود بازهم حج مقدم بر وجوب وفای به عقد اجاره است و بدین ترتیب روشن می شود که تنقیح نکات باب تزاحم چه قدر در فقه کاربرد و تأثیر دارد.

انواع تزاحم ها (۹۲/۰۸/۰۴)

Your browser does not support the audio tag.

تنبیه هفتم: در بیان انواع تزاحم هاست، کلمه تزاحم در کلمات اصولیون به معانی مختلفی اطلاق می شود، و می توان معانی تزاحم را به سه معنا برگشت داد.

معنای اول: تزاحم امتثالی است که این اصطلاح مرحوم میرزا(رحمه الله) می باشد که البته شاید قبل از ایشان هم بوده است ولی تعریف دقیق و قواعد و احکام و معنای آن را ایشان منقح کرده و شرح داده.

معنای دوم: تزاحم ملاکی است که اصطلاح صاحب کفایه(رحمه الله) می باشد و ایشان در بحث اجتماع امر و نهی اصطلاح تزاحم را مطرح کرده اند و تزاحم در کفایه به این اصطلاح دوم معروف است.

معنای سوم: تزاحم به اصطلاح شهید صدر(رحمه الله) است و آن تزاحم حفظی است و این سه نوع تزاحم را در این تنبیه شرح می دهیم.

الف ــ تزاحم امتثالی: این نوع تزاحم در جایی است که دو حکم فی نفسه با هم تنافی ندارند ولی چون مکلف بر امتثال هر دو قادر نیست می گویند این دو تکلیف در مرحله امتثال یا به تعبیر دیگر در مرحله فعلیت مجعول آنها با هم تنافی پیدا کرده و قابل جمع نیستند ولذا برخی آن را به تزاحم دو حکم در مرحله امتثال تعریف کرده اند و شهید صدر(رحمه الله) به طور دقیق تر آن را به تزاحم دو حکم در مرحله فعلیت مجعول تعریف و تعبیر کرده است یعنی نمی تواند مجعول هر دو جعل با هم فعلی شوند، بلکه یا فعلیت هر دو مشروط به ترک دیگری است و یا یکی مطلق بوده و دیگری مشروط، و این نوع تزاحم از باب تعارض خارج است زیرا که در مرحله جعل و مبادی آن میان آنها تنافی نیست و هر کدام به فعلی و متعلقی غیر از متعلق دیگری تعلق دارد و فقط هر دو با هم مقدور و قابل امتثال نیستند و چون که ادله ناظر هستند به جعل ــ نه فعلیت مجعول و تحقق موضوع و شرط آن ــ بنابر این تکاذب در دو دلیل ــ که همان تعارض است ــ ایجاد نمی شود یعنی بنابر این که قدرت در تکالیف اخذ نشده باشد اصلاً تعارض با هم ندارند و اگر قدرت در تکلیف اخذ شده باشد اگر قدرت تکوینی اخذ و قید باشد و ترتب امکان داشته باشد اطلاق دو دلیل تعارض دارد ولی اصلش تعارض ندارد اما اگر قدرت اخذ شده به معنای اعم شامل عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی باشد و ترتب هم ممکن باشد اصلاً تعارضی در کار نیست ولی اگر قدرت اخذ شود و ترتب هم ممکن نباشد در این صورت بازگشت دو دلیل مطلقا به تعارض است و بین دو جعل تنافی ایجاد می شود ــ تنافی به دو جعل سرایت می کند ــ چون اگر هر دو را طلب کند طلب جمع بین ضدین بوده که محال است و اگر یکی یا هر دو را به نحو مشروط طلب کند این ترتب است که آن نیز محال است پس تزاحم امتثالی بنابر امکان ترتب یا مطلقا از باب تعارض خارج است و یا اگر تعارض دارد اطلاقش تعارض دارد لیکن بنابر مبنای صاحب کفایه(رحمه الله) که قدرت را شرط در تکلیف می داند و ترتب را هم محال می داند داخل در تعارض می شود.

ص: ۷۸

پس این که تنافی در جعل نباشـد متوقف است بر این که یا اصـلاً قـدرت در تکلیف شـرط نباشـد و تنها عقل به عـدم تنجز در موارد عجز حکم کند یا اگر قدرت در تکالیف شرط است ترتب ممکن باشد که اگر ترتب ممکن باشد یا اصلا تعارض نیست در صورتی که قـدرت را به معنای اعم گرفتیم و اشـتغال به واجب اهم را هم عجز محسوب کردیم ـ که مختار ما این بود ـ و اگر فقـط قـدرت تکوینی را قیـد لبی گرفتیم اطلاـق دو دلیـل بـا هم تعـارض می کننـد ولی اصل وجوب در فرض ترک دیگر محفوظ خواهد بود و لذا گفته شده است که تزاحم امتثالی از باب تعارض در جعل نیست ـ که تفصیل این بحث قبلاً گذشت ـ شاید از آنجا که صاحب کفایه(رحمه الله)ترتب را محال می داند و قدرت را هم شـرط در تکلیف می داند تزاحم امتثالی را نیاورده و تزاحم را همان تزاحم ملاکی قرارداده است.

حاصـل این که تنـافی بین دو حکم در مرحله فعلیت مجعولین یـا مرحله امتثـال تزاحم امتثالی است و این تنافی به جعل سـرایت نمی کند و لذا از باب تعارض نیست مگر بر مبنای کسی که قدرت را قید تکلیف دانسته و ترتب را محال می داند که تنافی به جعلین سرایت می کند زیرا که مدلول کبرای جعل می باشد و فعلیت مجعول مربوط به تحقق موضوع وشروط جعل است.

ب ـ تزاحم ملاـکی: که این نوع تزاحم را صـاحب کفایه(رحمه الله) در بحث اجتماع امر و نهی بیان کرده است و فرموده بنابر امتناع اجتماع امر و نهی این دو حکم با هم تزاحم می کنند مقصود آن است که ملاک دو حکم در مرحله تاثیر در جعل حکم با هم تزاحم می کننـد ولـذا باید تزاحم ملاکی را این چنین تعریف کرد: (تزاحم بین مقتضـیات و ملاکات احکام در مقام تاثیر در جعل حکم) و این دو ملاک که مصلحت امر و مفسده حرمت است از آنجا که در یک موضوع قابل جمع هستند در تأثیر و اقتضای جعل حکم با هم تنافی پیـدا می کننـد زیرا که فعل واحد ثبوتاً و در مبادی نمی تواند بیش از یک حکم داشـته باشد و مولی یا بایـد فعل واحـد را بخواهد یا نخواهد و ثبوتاً این که هم بخواهد و هم نخواهد ممکن نیست پس جعلشان با هم ممکن نیست و در مبادی میان دو حکم تنافی پیش می آید و در نتیجه مقام جعل وجوب یا حرمت دو ملاک و دو مقتضی با هم کسر و انکسار می کننـد و شارع می بینـد کـدام اقوی و غالب است و طبق آن حکم را جعل می کنـد پس اگر مصـلحت غالب بود، وجوب را جعل می کند و چنانچه مفسده غالب بود یا ترک با مصـلحت واجب قابل جمع بود ـ مانند موارد مندوحه ـ حرمت را جعـل می کنـد و اگر متسـاویین باشـند نه وجوب را جعـل می کنـد و نه حرمت، پس تزاحم ملاکی مربوط به فعلیت مجعول نیست بلکه مربوط به اصـل حکم و جعل مولاست و مولا نمی توانـد هر دو را جعل کنـد از آن به تزاحم ملاکی تعبیر می کنند چون ملاـک این جعـل بـا آن جعـل در مقام تأثیر در جعل تکلیف با هم تزاحم می کننـد و این تزاحم در میان مقتضـیات جعل احکـام مربوط به مبـادی جعل است که نتیجهً موجب تنافی بین دو دلیل و تکاذب میان آنها می شود زیرا اگر هر دو قابل جعل نباشـند دلیل دو حکم با یکـدیگر تکاذب می کننـد و این نوع از تزاحم در باب تعارض داخل می شود و موارد این تنافی میان دو جعل سه مورد است.

مورد اول: موارد اجتماع امر و نهی بنابر امتناع.

مورد دوم: جائیکه ضدین لاـ ثالث لهما است یعنی ضدینی که ترک احدهما موجب تحقق قهری دیگری است که قبلاً گفته شد در آن ترتب ممکن نیست و باز جعل ممکن نمی شود و

تنافی به دو جعل سرایت می کند زیرا که دیگر نه می شود هر دو را مطلقا جعل کرد و نه مشروط و نه به نحو ترتب چون که تحصیل حاصل است مثل امر به حرکت و به سکون یا امر به جهر در قرائت و اخفات در آن که امر به هریک مشروط به ترک دیگری هم محال است چون تحصیل حاصل است در این جا هم دو جعل با هم تنافی پیدا می کنند و باید یکی یا هر دو ساقط شوند یعنی دو مقتضی در مقام جعل با هم تنافی می کنند و اگر یکی غالب باشد مقتضای آن جعل می شود و اگر مساوی باشند هیچ کدام جعل نمی شود.

مورد سوم: مورد ضدینی است که ثالث دارند ولی تضادشان دائمی است بنابر مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) که در تضاد دائمی می گفت بین دو دلیل تعارض می شود و نمی شود دلیل را بر امر ترتبی و مشروط حمل کرد پس این مورد هم به تزاحم ملاکی ملحق می شود که اگر بتوانیم ملاک یکی را احراز کنیم همان حکم ثابت خواهد شد.

فرق های تزاحم امتثالی با ملاکی

۱) تزاحم امتثالی تنافی دو جعل نیست بلکه تنافی دو مجعول فعلی است به خلاف تزاحم ملاکی که مربوط به جعل است و جعل دو حکم ممکن نیست.

ص: ۸۰

۲) این فرق دوم مترتب بر فرق قبلی است و آن این است که تزاحم ملاکی از نظر خطابات در باب تعارض داخل می شود یعنی اگر دو خطاب داشتیم این دو خطاب با هم در مورد تزاحم ملاکی تعارض می کند و باید یکی از دو جعل نباشد و چون مدلول خطاب جعل است تکاذب بین دو خطاب می شود و تعارض هم تکاذب و تنافی دو دلیل است.

بنابراین فرق دوم این است که تزاحم امتثالی داخل در باب تعارض نیست ولیکن تزاحم ملاکی در باب تعارض داخل است.

۳) سومین فرق این است که تزاحم امتثالی چون مربوط به فعلیت مجعول است ربطی به شارع ندارد و مربوط به تشخیص موضوع و یا شرط حکم است که کار عقل می باشد و کسانی که مرجحات باب تزاحم را در مرحله امتثال عقلی می دانند آن را به نکته قید لبی به ورود و رفع موضوع بر می گردانند ـ که صحیح نیز همین است ـ و تشخیص این که کدام فعلی است مربوط به مکلف است و مکلف آن را تشخیص می دهد مثل تشخیص همه قیود دیگر مثلا این که استطاعت از برای حج دارد یا ندارد برخلاف تزاحم ملاکی که مربوط به شارع است و مکلف نمی تواند تشخیص دهد که کدام مصلحت یا مفسده موجود است یا نیست و یا غالب و اهم است یا نیست و تشخیص این که کدام ملاک در موارد تزاحم موجود و یا غالب و اهم است دست مکلف نیست و کار مولا است.

ج ـ تزاحم حفظی: تعریف آن به این صورت است که: تزاحم احکام الزامی ـ وجوب یا حرمت ـ با احکام ترخیصی و اباحه اقتضایی در موارد جهل و اشتباه می باشد؛ یعنی احکام واقعی مثل وجوب صلاه و حج با مباحاتی که اباحه آن ها اقتضایی است و براساس مصلحت در تسهیل و اباحه باشد نه لا ـ اقتضائی و به جهت عدم ملاک لزومی باشد در صورتی که مکلف جاهل به مورد آنها باشد ـ چه به نحو شبهه حکمی و چه موضوعی ـ در مقام حفظ ظاهری و وظیفه عملی با هم تزاحم خواهند کرد یعنی اگر موارد این احکام واقعی مباح اقتضایی با احکام واقعی لزومی معلوم باشد در مقام حفظ هم تزاحمی با هم ندارند ولی خیلی از اوقات برای مکلف ـ به جهت عدم علم و اشتباه چه به نحو شبهه حکمی و چه مصداقی و موضوعی ـ مورد این احکام مشتبه می شود و شک می کند که این فعل واجب است یا مستحب است یا حرام است یا مباح است و شارع وقتی مجموع این موارد شک و اشتباه و التباس را ملاحظه می کند و یا باید حکم ظاهری به ایجاب احتیاط جعل کند تا ملاکات واقعی احکام الزامی را حفظ کند و مصلحت تسهیل و اباحه اقتضایی را هدر دهد و بالعکس حکم ظاهری برائت و ترخیصی را جعل کند و احکام الزامی واقعی و ملاکاتشان را هدر دهد و این تزاحم دو نوع حکم واقعی ـ الزامی و ترخیصی اقتضائی ـ در مقام حفظ ظاهری و مقام وظیفه عملی مکلفین است که نوع سوم تزاحم در اصطلاح شهید صدر(رحمه الله)است.

ص: ۸۱

این نوع تزاحم بـا هر دو تزاحم گذشـته فرق می کنـد از این جهت که تزاحم بین جعلین نیست چون هر کـدام از احکام واقعی الزامی و ترخیصـی اقتضـایی در موضوع خودش قرار دارد و تصویب هم که درست نیست و جهل رافع آنها نیست و از این نظر شبیه تزاحم امتثالی است یعنی میـان دو جعـل واقعی تنافی در کار نیست و از طرفیماننـد تزاحم ملاکی است از این جهت که میـان حفـظ ملاکات الزامی و ملاک تسـهیل واباحه اقتضایی در مرحله شک و اشـتباه و حفظ ظاهری تزاحم شـکل می گیرد و شارع نمی توانـد طبق هر دو حکم ظاهری حافظ قرار دهـد و باید یکی را فدای دیگری کند و این کار شارع است که کدام را اهمیت بدهـد و عقل مکلف در ترجیـح یکی از آن دو بر دیگری در مقام حفظ ظاهری نقشـی ندارد و مربوط به شارع است و عقل نمی توانـد بگویـد کدام مصـلحت و ملاکش مهم تر است یعنی این جا هم تزاحم بین دو نوع ملاک و حکم واقعی اسـت منتها در طول جهل ـ حکم عقل به وجوب احتیاط عقلی با برائت عقلی ربطی به حکم ظاهری ندارد و مربوط به مرحله تنجز و حسن عقوبت و یا قبح آن است و در طول عدم جعل حکم ظاهری از طرف شارع می باشد ـ و این نوع از تزاحم با هر دو نوع اول و دوم فرق می کنـد که آن دو تزاحم در خود احکام واقعی جاری است به لحاظ مرحله فعلیت مجعول یا مبادی و ملاکات جعـل ولیکن این تزاحم حفظی در مرحله احکام ظاهری و جعل وجوب احتیاط یا جعل برائت است که حکم ظاهری به طریقی است نه واقعی و این تزاحم در مرحله طولی نسـبت به احکام واقعی و در موارد جهل و اشتباه موارد احکام واقعی است و لذا از آن تعبیر می شود به تزاحم حفظی که مراد حفظ ظاهری و تزاحم در مرحله حکم ظاهری است.

ص: ۸۲

هر کدام از این سه نوع تزاحم، احکام خودش را دارد تزاحم حفظی در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی به کار می آید و تزاحم امتثالی هم با احکامش بحث شد; تزاحم ملاکی هم در بحث اجتماع امر و نهی از آن بحث می شود، و در آنجا در دو جهت از تزاحم ملاکی بحث می شود:

جهت اول: در امکان و اثبات ملاکین بعد از اسقاط دو دلیل بحث می شود.

جهت دوم: در این نکته بحث می شود که اگر فرض کنیم ملاک را احراز کردیم آیا مرجحات باب تزاحم در آن جاری است یا خیر و برخی اشتباهاً مرجحات باب تزاحم امتثالی را در آن جاری می کنند و آیا اگر جاری نیست احکام تعارض و تساقط در آن حاکم است یا باید تفصیل داده شود و این دو جهت را ما در یکی از تنبیهات باب اجتماع امر و نهی مفصل بحث خواهیم کرد لهذا در اینجا از آن صرف نظر می کنیم تا تکرار نشود.

باب تزاحم و تزاحم امتثالی (۹۲/۰۸/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه هشتم: در این تنبیه بحث می شود که آیا احکام باب تزاحم و تزاحم امتثالی در اوامر استحبابی و همچنین در مکروهات هم جاری است همچنان که در اوامر وجوبی جاری می گردد یا خیر؟ خلاصه اینکه آیا در اوامر و نواهی غیر لزومی هم که جائز الترک هستند احکام تزاحم در باب امتثال جاری است یا خیر مثلاً در جائی دو تکلیف غیر لزومی با هم تضاد دارند مانند زیارت امام حسین(علیه السلام) در عرفه و حج استحبابی، بنابر امکان ترتب باید یکی یا هر دو مشروط باشند و اگر ملاک احدالاستحبابین اهم باشد آن مستحب مثلاً مطلق است و دیگری مشروط، مرحوم شهید صدر (رحمه الله) از آقای خوئی (رحمه الله) در خارج از بحثشان نقل می کند که ایشان فرموده است تزاحم در اوامر غیر لزومی جاری نیست و هر دو می تواند مطلق باشد چون از اطلاق دو امر استحبابی تکلیف به غیر مقدور لازم نمی آید زیرا که این تکلیف، تکلیف لزومی نیست و ترکش معصیتی ندارد پس می شود هر دو بر اطلاق خود باقی باشد یعنی بحث های ترجیح شرعی اهم به معنای مطلق بودن امر به اهم یا مشروط به قدرت عقلی در مقابل مشروط به قدرت شرعی در دو امر استحبابی به ضدین جاری نیست زیرا هر دو امر مطلق هستند البته اگر ملاک یکی بیشتر وافضل باشد عقل حکم می کند که اولویت دارد و بهتر است آن را انجام دهد.

ص: ۸۳

شهید صدر (رحمه الله) می فرماید باید طبق مبانی مختلف در شرطیت قدرت در تکالیف قائل به تفصیل شد زیرا اگر اصلاً قدرت در تکلیف شرط نباشد در این صورت حتی در اوامر لزومی هم دو امر مطلق است و تزاحمی میان دو امر نیست پس مبنای تزاحم امتثالی و احکام ذکر شده آن، شرطیت قدرت در تکلیف و جعل است یعنی مبنای این که باب تزاحم را از باب تعارض خارج کردیم و گفتیم احدالتکلیفین و یا هر دو ترتبی و مشروط است آن است که قدرت را در تکلیف شرط بدانیم و منشأ این که قدرت در تکلیف شرط است چیست؟ سه مبنا از برای آن قابل تصویر بود که قبلاً به تفصیل گذشت.

مبنای اول : آنکه تکلیف به غیر مقدور عقلاً قبیح است چون که تکلیف به غیر مقدور برای مکلف یک نوع احراج و اجبار به

فعلی است که از آن عـاجز است و عقلاً این گونه تکلیف قبیـح است حتی اگر بر او منجز هم نباشـد یعنی عقل کشف می کند که باید خطاب و امر شارع مشروط به قدرت باشد و بر عاجز قبیح است.

اگر نکته، این تصویر فوق باشـد این مبنـا مخصوص تکـالیف الزامی است و در تکالیف غیر الزامی این نکته نیست چون در آن اجباری نیست و جائز الترک است و تکلیف ترجیحی و رجحانی است و مکلف می تواند آن را ترک کند و بنابراین اطلاق دو امر استحبابی در موارد عدم امکان جمع میان امتثال هر دو اشکالی ندارد.

فقـط این بحث بـاقی می مانـد که اگر یکی افضـل بود عقـل درک می کنـد که بهتر است افضـل انجـام شود البته در وجوبات متزاحمه هم اگر قائل به شـرطیت قـدرت نشدیم ممکن است گفته شود که عقل حکم می کند که لازم است ملاک اهم انجام گیرد اگر لزومی باشـد و مخـالفت آن عصـیان و قبیـح است ولی این جا عقل به آن حکم نمی کنـد چون که معصـیتی در کار نیست.

ص: ۸۴

مبنای دوم: آن که منشأ اخـذ قدرت در تکالیف، اسـتظهاری باشد که مرحوم میرزا(رحمه الله) فرموده است که مولا می خواهد بوسـیله امر مکلف را به انجـام کاری تحریک کنـد این محرکیت مولوی مسـتلزم این است که انبعاث و محرکیت به سـمت آن فعل ممکن باشد و جائی که فعل مقدور نباشد انبعاث ممکن نیست و لذا بعث هم ممکن نیست و یا لغو است.

پس ظهور اوامر و خطابات شارع در محرکیت و باعثیت اقتضا دارد تکلیف شامل عاجزین نباشد اگر این نکته اثباتی استظهاری مبنـا باشـد فرقی بین تکـالیف لزومی و غیر لزومی نیست چون در تکلیف غیر لزومی هم بعث و تحریک هست ولی نه تحریک لزومی بلکـه تحریـک غیر لزومی کـه مخـالفتش نیز مـأذون فیـه اسـت پس در این جـا هم طلب و تصـدی مولـوی هست و این محرکیـت هم مثـل محرکیت لزومی است از این جهت که قـابلیت انبعـاث و تحرک را لازم دارد در جـائی که قـابلیت انبعـاث نیست اوامر غیر لزومی هم لغو و غیر معقول است و بنابراین مسـلک، دیگر دو امر استحبابی مطلق، معقول نیست بلکه باید یکی از آنها و یا هر دو مشروط به ترک دیگری باشند همانند دو امر وجوبی و اطلاق امر مشروط لغو است.

مبنـای سوم : این که گفته شود که خطابـات مطلق هسـتند ولی از آیـات و روایات شـرعی که گفته است (لا یکلف الله نفساً الا وسـعها) و یا (ما غلب الله علیه العباد فهو موضوع عنهم) و امثال این ها، شـرطیت قدرت در تکالیف اسـتفاده می شود این مبنا از برای اخـذ شـرط قـدرت در تکـالیف نیز شامل مسـتحبات نمی شود چون ظاهر این آیات و روایات نفی اطلاق تکالیف الزامی است که در آن عقاب و مواخذه باشد واساساً (تکلیف) لغةً به معنای الزام بر عهده است و الزامات برداشته شده است و این هم شامل تکالیف غیر الزامی و مستحباب نمی شود.

ص: ۸۵

حاصل بیان این است که باید تفصیل داد که اگر مبنای شرطیت قدرت حکم عقل به قبح تکلیف به غیر مقدور باشد این بنا در تکالیف غیر لزومی نیست و اگر مبنا نکته استظهاری لغویت و عدم امکان بعث و انبعاث باشد در این نکته فرقی نمی کند که امر، استحبابی باشد یا لزومی و اگر مبنا آیات و روایات مقیده باشد این هم شامل تکالیف غیر الزامی نمی شود و در تکالیف الزامی ظهور دارد نه بیشتر.

سپس شهید صدر(رحمه الله) می گوید که اگرادله مستحباب در أمر و انشاء تحریک ظهور نداشته باشد و فقط محبویت و ملاک داشتن را برساند محبوبیت و ملاک داشتن می تواند در هر دو امر مستحب مطلق باشد ولی اگر لسان دلیل مستحبات لسان تحریک و بعث باشد ولو با جمله خبریه در مقام انشاء باید تفصیل داد و این که به صورت مطلق بگوئیم اوامر غیر لزومی از باب تزاحم خارج است صحیح نیست و باید دید که مبنای ما در شرطیت قدرت چیست و چون که ما قبلاً مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)را قبول کردیم بنابر این تزاحم در مستحبات هم جاری خواهد بود و یکی از دو أمر و یا هر دو مشروط به ترک دیگری خواهد شد و مرجحات باب تزاحم موجب اطلاق و تقیید هر یک از دو امر استحبابی خواهند شد همانگونه که در اوامر وجوبی مذکور واقع شد.

تا این جا مساله روشن است سپس شهید صدر(رحمه الله) اشکالی را به کلام آقای خوئی(رحمه الله) وارد کرده و خواسته است نقضی را طبق مبانی مرحوم میرزا(رحمه الله)و آقای خویی(رحمه الله) در بحث دلالت امر بر وجوب وارد کند که اگر گفتیم در مستحبات تزاحم جاری نیست و دو امر استحبابی می تواند مطلق باشد ـ که آن مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خوئی(رحمه الله)در بحث دلالت امر بر وجوب است و یا به عبارت دیگر از جمع بین این دو مبنا که در مستحبات تزاحم جاری نیست و مبنایی که در دلالت امر بر وجوب اختیار کردند که دلالت امر بر وجوب در جایی که ترخیصی در ترک نباشد به سبب حکم عقل است ـ نقض هایی بر این مبنا وارد می شود که به آن ملتزم نمی شوند.

ص: ۸۶

در بحث دلالت امر بر وجوب سه مبنا بود ۱) دلالت وضعی امر بر طلب وجوبی بود که مبنای صاحب کفایه است و ۲) دلالت امر بر جامع طلب و استفاده وجوب از اطلاق و مقدمات حکمت صورت می گیرد که مبنای محقق عراقی (رحمه الله) بود و ۳) مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) بود که مدلول امر وضعاً و لغهً همان طلب است و دلالت بروجوب وضعی نیست و به اطلاق و مقدمات حکمت هم ــ در جائی که مولا طلب کرده و ترخیصی در ترک نداده است ــ نمی باشد بلکه این عقل است که به وجوب حکم می کند یعنی در این جا عقل به وجوب حکم نمی کند این جا عقل می گوید باید این طلب را امتثال کنی و هر جا طلبی بود و ترخیصی در ترک نبود عقل می گوید ملزم هستی که امتثال کنی و از آن وجوب انتزاع می شود.

این مسلک را مرحوم میرزا(رحمه الله)و اتباعش اختیار کرده اند و مفصل در مبحث اوامر گذشت و نقدهائی بر این مسلک وارد بود که گذشت مرحوم شهید صدر(رحمه الله)در اینجا می خواهد این دو مسلک را با هم جمع کند که اگر اوامر استحبابی مطلق باشند و آنچه در آنجا گفتید که مدلول امر ذات طلب است و وجوب به حکم عقل است در جایی که ترخیصی در ترک نباشد لوازمی دارد که نمی توانید به آن ها ملتزم شوید.

تزاحم در اوامر استحبابی (۹۲/۰۸/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) در ذیل بحث تزاحم در اوامر استحبابی و لزومی نقوضی را به عنوان تالی فاسدهایی که لایمکن الالتزام بها بر کسی که بین این دو مبنا را جمع می کند وارد نموده است ۱) کسی که اوامر غیر لزومی را مطلق دانسته و شامل موارد عجز هم می داند چون الزام و اجباری در آنها نیست تا قبح عقلی پیش بیاید و ضمناً می تواند مطلق هم باشد و ۲) کسی که در باب دلالت امر بر وجوب مدلول وضعی امر را ذات طلب می داند که وجوب و استحباب در آن نیست و وجوب را از باب حکم عقل ــ در جایی که اذن و ترخیص در ترک نیامده باشد ــ می داند؛ ایشان می فرماید کسی که این دو مبنا را قبول کند در بحث تزاحم در اوامر غیر مستحبی هم لوازمی دارد که بعید است به آن متلزم شوند و بعد سه لازمه یا سه اشکال را ذکر می کند.

ص: ۸۷

اشکال اول: برای این که اطلاق اوامر را در مورد تزاحم و تضاد میان متعلق آنها از تعارض بیرون بیاوریم دیگر نیازمند ترتب نیستیم و از همین باب که مفاد امر چیزی است که می تواند مطلق باشد استفاده می کنیم چون مدلول امر طلب شد نه وجوب و طلب هم یک چیز جامع میان الزام و غیر الزام می باشد و این می تواند مطلق باشد حتی در موارد ضدین ــ بنابر مبنای اول یعنی جریان تزاحم در مستحبات و عدم قبح طلب و تحریک مولوی حتی به غیر مقدور در صورتی که اجبار و الزام در آن نباشد ــ زیرا که لازمه اطلاق امر در هر یک از این دو ضد ترخیص در ترک دیگری در مقابل فعل اولی است زیرا که نمی شود امر ــ یعنی ذات طلب ــ به ضد بخورد و لازمه اش ــ که ترک دیگری است ــ ممنوع باشد پس لازمه اطلاق طلب هر ضد این است که ترک دیگری جائز باشد و طبق مبنای دوم، این همان ترخیص در ترک امر دیگر است که موجب عدم حکم عقل به وجوب می شود.

پس معنای اطلاق مـدلول هر کدام از دو امر نسـبت به حالت اشـتغال به دیگری تجویز ترک آن است که مانع از حکم عقل به وجوب اطلاق طلب و مفاد امر است و اجتماعشان مانعی نـدارد پس امکان ترتب را نیاز نـداریم و می گوییم مدلول دو امر که ذات طلب است در هر دو مطلـق است و لیکن عقـل به وجـوب امتثـال این دو طلب مطلـق در غیر مـوارد تزاحم ــ چون اذن در ترکی ندارنـد ــ حکم می کنـد اما در مورد تضاد و تزاحم بین فعلین باز هم اطلاق امر و طلب در هر دو هست و با هم تعارض ندارنـد ولیکن چون که از اطلاـق هر کـدام در حـال اشـتغال به دیگری جواز ترک آن اسـتفاده می شود عقل به وجوب حکم نمی کند اما مفاد امر و مدلولش محفوظ است.

ص: ۸۸

البته این ترخیص در ترک به اندازه خودش است نه بیشتر و آن ترک هریک از دو ضد در مقابل فعل دیگری است و یا به عبارت بهتر، ترک هریک که مقرون به فعل دیگری باشد نه ترک مطلق هریک حتی با ترک دیگری زیرا که جواز این ترک لازمه اطلاق هریک از دو امر نیست ولذا اشکال اول این نیست که مکلف می تواند هر دو امر را ترک کند بلکه اطلاق دو امر بی مانع می شود زیرا که عقل به وجوب نسبت به مقدار دو اطلاق حکم نمی کند به جهت اینکه استفاده ترخیص در ترک هریک به مقدار اشتغال به دیگری بدون نیاز به امکان ترتب و مشروط کردن مدلول امر در یک طرف یا هر دو طرف خلف آنچه در باب تزاحم گذشت ــ که گفته شد خروج تزاحم از تعارض متوقف بر امکان ترتب است ــ می باشد.

اشکال دوم : اگر مدلول امر ذات طلب است و استظهار را قبول نکردیم و طلب که جامع بین وجوب و استحباب است می تواند در موارد عجز هم باشد بنابر این مدلول مطابقی اوامر می تواند در موارد عجز تکوینی هم باشد چون که در ذات طلب، الزامی نیست و این عقل است که به وجوب یا الزام حکم می کند و عقل هم در موارد عجز حکمی به وجوب ندارد چون فعل مقدور نیست حتی اگر ترخیص در ترک هم نباشد.

پس همیشه می توانیم از اطلاق مدلول اوامر برای موارد عجز، مدلول مطابقی را که ذات طلب است اثبات کنیم و به تبع آن ملاک را هم در آن اثبات نماییم در صورتی که ایشان و مشهور ملتزم هستند به عدم امکان آن و می گویند مدلول مطابقی اوامر در موارد عجز ساقط است و مدلول التزامی آن هم به تبع ساقط می شود و باید این سقوط مدلول مطابقی در موارد عجز یا مبتنی بر دلالت لفظی امر بر وجوب و لزومی بودن طلب مدلول امر باشد نه حکم عقل ــ که این بر خلاف مبنای دوم است ــ و یا قائل شویم به اخذ قدرت در طلب حتی اگر لزومی نباشد که این بر خلاف مبنای اول است اما اگر گفتیم که مدلول امر فقط طلب است و در آن لزوم وجود ندارد لیکن اطلاقش در موارد عجز قبیح نیست در این صورت می توانیم با اطلاق امر و طلب ملاک را برای عاجز هم ثابت کنیم و این را شما ملتزم نمی شوید.

این نقض، نقض درستی است و مناسب است که آن را اول قرار دهیم و شهید صدر(رحمه الله)دو نقض دیگر هم وارد می کند یکی مطلبی که گفتیم که عین این را در باب تزاحم می گوئیم چون مفاد امر ذات طلب شد و وجوب هم در جائی که ترخیص در ترک نباشد به حکم عقل است و در تزاحم دو ماموربه که ضدین هستند به لحاظ عجز از امتثال اطلاق طلب در هر دو مانعی ندارد و امر، به اطلاق خود باقی می ماند و این عقل است که به لزوم حکم نمی کند چون لازمه اطلاق هر کدام این است که می توانی دیگری را ترک کنی و اولی را انجام دهی ـ که البته نه ترک مطلق، بلکه ترخیص در ترک هریک مقرون به فعل دیگری ـ و این منشأ عدم حکم عقل به وجوب هر کدام برای صورت اشتغال به دیگری می شود نه بیشتر پس اطلاق دو امر در موارد تزاحم با یکدیگر نه در مرحله جعل تنافی دارد و نه در مجعول تا نیاز باشد به امکان ترتب و تقیید یکی یا هر دو امر به ترک دیگری در حالی که شما در بحث تزاحم گفتید اگر قائل شدیم به امتناع ترتب باب تزاحم بازگشت می کند به باب تعارض ولی طبق این دو مبنا این گونه نیست و نیازی به امکان ترتب نیست چون از نفس اطلاق هر کدام ترخیص در ترک در صورت اشتغال به دیگری استفاده می شود و مفاد دو امر به هیچ تقیید و تصرفی نیاز ندارد .

اشکال سوم: لازمه دیگر این است که باب تزاحم از باب تعارض و تزاحم هر دو خارج شود و احکام ورود را هم ـ که مرجحات و احکام باب تزاحم مبتنی بر آن است ـ نخواهد داشت چون ورود امر به اهم بر دیگری به امتثالش بر خلاف عکس آن که منشأ و معنای ترجیح در باب تزاحم بود در صورتی است که احدالتکلیفین رافع تکلیف دیگری باشد حال یا به امتثالش و یا بنفس فعلیتش و همه این ها در صورتی است که احدالتکلیفین را مشروط بدانیم به قدرت و عدم امتثال دیگری اما وقتی که این تقیید لازم نباشد و مدلول هر دوامر بتوانند مطلق باشد نوبت به ورود و در نتیجه به مرجحات نمی رسد زیرا که شرط جریان مرجحات احکام باب تزاحم اخذ قید قدرت در مدلول اوامر است که باید یا هر دو امر مقید به عدم اشتغال به دیگری باشد تا مقدور باشد یا حداقل یکی مقید باشد; اما اگر دو امر بتوانند مطلق باشند با هم دیگر تعارض ندارند بنابر این دیگر ترجیح جا ندارد.

ص: ۹۰

این بیان سه اشکال یا لازمه ای که به آن ملتزم نمی شوند است که از جمع بین این دو مبنا شکل می گیرد و لذا باید از یکی از این دو مبنا دست کشید یا بگوییم مفاد امر جامع طلب نیست بلکه خصوص طلب لزومی است که باید مقید به قدرت شود و یا از این مطلب دست کشیده شود که امر غیر لزومی هم مقید به قدرت است و چنین امری نسبت به غیر مقدور نیست و این به معنای جریان تزاحم در باب مستحبات است.

ما در اینجا چند ملاحظه داریم:

ملاحظه اول: اینکه نقض اول ــ که در تقریرات نقض چهارم قرار داده شده است ــ نقض واردی است و پاسخی ندارد یعنی اگر گفتیم که وجوب به حکم عقل است و ذات طلب مدلول امر است و اطلاق طلب نسبت به غیر مقدور هم ممکن است در این صورت اطلاق اوامر و طلب در موارد عجز هم ثابت خواهد شد و عقل به جهت عجز است که به الزام حکم نمی کند نه به جهت ترخیص در ترک ولی مفاد امر که وجوب نبود تا اطلاق در مدلول مطابقی امر ساقط باشد بلکه جامع طلب بود و در این جا طلب هم می تواند باشد پس اطلاق مدلول در موارد عجز ساقط نیست و لازمه اش این است که دارای ملاک است و هر جا اثبات ملاک اثر داشت بایستی آثار این را هم بار کنیم در صورتی که به آن ملتزم نیستند و این از لوازم جمع میان آن دو مبنا است و این نقض رافعی ندارد و نقض درستی است.

پاسخ به نقض های شهید صدر (۹۲/۰۸/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

شهید صدر(رحمه الله) بعد از نقل عدم جریان تزاحم در مستحبات از مرحوم آقای خویی(رحمه الله) نقض هایی را بر ایشان وارد کرده بود; این نقض ها طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله) - که دلالت امر بر وجوب را به حکم عقل می دانند و این که امر برای ذات طلب وضع شده است که وجوب در آن اخذ نشده است و وجوب، بعد از عدم ورود ترخیص در ترک به حکم عقل فهمیده می شود - وارد شده است.

نقض اول: اولین ایراد این بود که در موارد عجز، می توان به اطلاق امر تمسک کرد چون عقل به جهت عجز، به وجوب حکم نمی کند و طبق مبنای اول مدلول مطابقی امر - که ذات طلب است - می تواند در موارد عجز هم باشد و در نتیجه ملاک هم ثابت شود و این تالی فاسدی است که بر کلام ایشان بار می کند و این یک نقضی بود که بر ایشان وارد است لکن عمده دو نقض دیگری بود که وارد کردند.

نقض دوم: این که لازمه جمع بین این دو مبنا این است که در موارد تزاحم بین اوامر آن جا هم باید قائل شوید به اطلاق هر دو امر و دیگر نیازی به امکان ترتب ندارید چون مفاد امر، ذات و جامع طلب است و جامع طلب از ضدین هم اشکال ندارد مثل استحباب ضدین و اطلاقشان با هم تنافی ندارد نه در مرحله جعل و نه در مرحله مجعول و دیگر اطلاق امر نیازمند امکان ترتب نیست بله ، اگر مدلول امر وجوب بود میان دو اطلاق تنافی وجود داشت ولی وقتی قائل شدید که می شود ذات طلب به غیر مقدور تعلق داشته باشد و این وجوب است که نمی توان در هر دو مطلق باشد دیگر تعارضی در کار نیست بلکه اطلاق هر کدام بالملازمه ترخیص در ترک دیگری مشروط به فعل این یکی را اثبات می کند و دیگر عقل به وجوب آن دو اطلاق حکم نمی کند و دو اطلاق طلب غیر لزومی ثابت می شود و تعارضی هم در کار نیست.

ص: ۹۲

پاسخ نقض دوم : می توان این نقض را اینگونه پاسخ داد که با اطلاق امر نمی توان ترخیص در ترک دیگری را درست کرد که رافع حکم عقل به وجوب طلب آن باشد چون لازمه ای اطلاق طلب هر ضدی برای حالت اشتغال به ضد دیگری ترخیص است ولی به معنای جواز به معنی الاعم یعنی ترک دیگری که لازمه فعل اولی است حرام نیست و لازمه اش اذن و ترخیص در ترک دیگری نیست زیرا که ما دو نوع جواز داریم ۱) جواز بالمعنی الاعم که عبارت است از عدم جعل حرمت و منع و ۲) جواز بالمعنی الاخص است که اذن و جعل اباحه شرعی است و آنچه که مدلول التزامی امر است جواز ترک ضدش به معنای اول است که لازمه اطلاق طلب ضد اول است یعنی نباید ترک دیگری حرام باشد و این برای حکم عقل به عدم وجوب آن طلب کافی نیست و عقل می گوید آن طلب و امری واجب نیست که شارع اذن و حکم به اباحه آن بدهد بنابراین شرطی که مسلک سوم قائل است در اینجا نیست و باز عقل به لزومی بودن هر دو طلب حکم می کند و دو طلب وجوبی می شود و باید بنابر امکان ترتب از تعارض خارج شود و یکی از آنها و یا هر دو به عدم امتثال دیگری قید می خورد.

نقض سوم : اینکه اگر ما این تقیید را قائل نشویم چون تنافی بین دو اطلاق نیست و هر دو مطلق بوده و مقید به عدم اشتغال به

دیگری نیست دیگر احکام باب تزاحم هم بر آنها جاری نیست و اگر هیچ یک را قید نزدیم و ترتب را نیاز نداشتیم دیگر ترجیح یکی از دو امر به معنای مطلق بودن جعلش و مشروط بودن دیگری در کار نیست چون ترجیح یعنی اطلاق داشتن یکی و تقیید دیگری و این جا حتی در فرض اشتغال به دیگری طلب دیگری مطلق است چون ذات طلب است و لزومی نیست پس اشکالی ندارد که مطلق باشد و دیگر ورود یکی از دو امر بر دیگری به امتثالش یا فعلیتش و رفع اطلاق دیگری - یعنی احکام باب تزاحم و ترجیح - معنا ندارد و چون هر دو امر ترخیص در ترک دارد اصلا وجوب در کار نیست تا بگوئیم یکی اطلاق دارد و دیگری ندارد و یا هر دو مشروط بوده و اطلاق ندارند.

ص: ۹۳

پاسخ نقض سوم: این لازمه هم قابل پاسخ است زیرا که عمده مرجحات، دو ترجیح بود ۱) ترجیح مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی ، یعنی امری که مشروط است به این که اشتغال به امر لزومی دیگری از شارع نداشته باشید و الا ملاک ندارد و ۲) ترجیح اهمیت ملاک یکی بر دیگری و باقی مرجحات هم به یکی از این دو بر می گردد اما ترجیح قدرت عقلی بر قدرت شرعی در این جا هم وجود دارد چون اگر در یکی قید ان لم تشتغل بواجب آخر اخذ شده باشد که از آن قدرت شرعی یعنی عدم ملاک در فرض اشتغال به واجب دیگر استفاده کنیم در این صورت اصل طلب مشروط شده و اطلاق نخواهد داشت زیرا که ملاـک ندارد و در نتیجه اطلاق دیگری باقی است و وجوبی خواهد بود زیرا ترخیص در ترک آن را نخواهیم داشت زیرا ترخیص نتیجه اطلاق امر و طلب ضد دیگر است که چون مشروط به قدرت شرعی شده است اطلاق ندارد و ذاتا مقید به عدم اشتغال به واجب دیگر شده است.

بنابر این امر و طلب مشروط به قدرت عقلی مطلق بوده و اثبات می کند که همان ملاک لزومی را که در غیر مورد تزاحم است در مورد تزاحم هم وجود دارد و این رافع اصل طلب در مشروط به قدرت شرعی است یعنی با امتثالش بر اصل امر و طلب مشروط به قدرت شرعی وارد می گردد ; لیکن قبلاً گفتیم که قدرت شرعی دلیل می خواهد و باید قید عدم اشتغال به واجب دیگر در لسان آن اخذ شود که اگر اخذ شود اصل طلب و امر، مشروط به عدم اشتغال به واجب دیگر می شود ورود و در نتیجه ترجیح مشروط به قدرت عقلی ثابت می شود.

ص: ۹۴

ترجیح به اهمیت نیز همچنین و به بیان دیگری در اینجا جاری است چون مرحوم آقای خویی(رحمه الله) می تواند بگوید اوامر استحبابی هم نمی توانـد برای امری که ملاکش به درجه لزومی اهم باشـد اطلاق داشـته باشد زیرا که مانند اطلاق امر وجوبی غیر مهم نسبت به اشـتغال به اهم قبیـح است و این نکته دیگری است برای منع اطلاق امر غیر از قبح تکلیف به غیر مقدور و به تعـبیر دیگر وقـتی که ملاـک یکی از دو امر در غیر از مـوارد تزاحم، اهم از ملاـک دیگری باشـد و تفویت آن حـتی بـا تحقق دیگری قبیـح باشـد مقتضـای اطلاـق چنین امری در مورد تزاحم آن دو نیز قبـح تفویت آن ملاک اهم است و در نتیجه بایستی اصل طلب ملاک غیر مهم مقید شود به عدم اشتغال به اهم و الا لازمه اش جواز ترک آن ملاک اهم خواهد بود که قبیح است بنابراین هر دو مرجح به همان معنایی که گذشت یعنی ورود احد الامرین بر دیگری به امتثالش طبق این دو مبنا نیز جاری است و این نقض هم وارد نیست حتی اگر جواز بالمعنی الاعم برای حکم عقل به عـدم وجوب کافی باشـد بله، در فرض تساوی این مطلب درست است که هیـچ یک از دو امر مشـروط نشـده اند ولی نتیجه آن همان تخییر است نه از باب دو امر ترتبی مشـروط بلکه از باب ترخیص در ترک هریک از دو امر در فرض اشتغال به دیگری یعنی طبق مبنای دلالت امر بر وجوب لفظاً تخییر در مورد تزاحم از بـاب دو امر ترتبی و تقییـد بود ولی طبق این مبنا تقییـد لازم نمی آیـد و امر ترتبی برای تخییر لازم نـداریم بلکه مبنـایش ترخیص در ترک هریـک در صورت اشـتغال به دیگری و عـدم حکم عقل به لزوم و وجوب است و در حقیقت منشأ تخییر در اینجـا در صورت تسـاوی فرق می کنـد نه اصـلش پس هم در متساویین حکم تخییر می آیـد و هم در موارد ترجیـح، ترجیح به اهمیت و ترجیح مشروط به قدرت عقلی ثابت است.

ص: ۹۵

بنابراین از این اشکالات فقط اشکال اول قابل قبول است و در مبحث امر هم این اشکال گذشت که طبق این مبنا در خیلی از جاها لواز می ثابت می شود که در فقه به آن ملتزم نیستید و یکی هم همین است.

مر آمر با علم به انتفای شرطش (۹۲/۰۸/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث تزاحم که در ذیل بحث ضد بود به پایان رسید و بحث ضد هم یکی از مباحث اوامر بود که در باب امر آمده بود و به مناسبت بحث از این که آیا امر به شی مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر ، مطرح شد حال بر می گردیم به باقی مباحث اوامر و مسائل باقی مانده آن که خیلی مهم نیست ولی چون که مطرح شده است لازم است از آنها بحث شود که آنها را تحت عنوان (حالات کیفیات تعلق امر) بحث خواهیم نمود .

۱ ــ أمر آمر با علم به انتفای شرطش

یکی از مباحث ، این بحث معروف است که آیا آمر می تواند با علم به انتفا شرط امرش ، امر کند یا نه؟ این در کتب قدیم اصول آمده است و همین گونه باقی مانده است; در این جا یک بحث این است که مقصود از این بحث و محل نزاع در آن چیست ؟ چرا که در تحریر محل نزاع اختلاف شده است.

ظاهر کلمات صاحب کفایه این است که این بحثی است مربوط به اشعریون که می گفتند شارع قادر است به محال هم امر کند و لذا گفته اند أمر آمر با علم به انتفاء شرطش هم جائز است و لذا ایشان بحث را این گونه مطرح کرده که نزاع در این است که آیا می شود أمر کرد به فعلی با این کیفیت که شرط آن امر نیست و منتفی است یعنی با علم به انتفاء (شرطه) که این ضمیر (شرطه) به همان مرتبه ای از امر بر می گردد که در امکان یا امتناعش بحث می کنیم زیرا که ظاهر (شرطه) رجوع به همان مرتبه از أمر است که می خواهیم بحث کنیم که آیا ممکن است یا خیر یعنی مثلاًـ امر انشائی با علم به انتفاء شرط امر انشائی ممکن است یا نه .

ص: ۹۶

سپس می فرماید روشن است که چنین أمری دارای امتناع وقوعی ــ امتناع بالغیر در مقابل امتناع ذاتی ــ است زیرا که امر در هر مرتبه ای اگر شرائطی داشته باشد اگر شرطش منتفی شد یعنی علت تامه اش نیست و قهراً امتناع وقوعی خواهد داشت چون معلول بدون علت ممتنع است پس اگر مقصود این باشد واضح البطلان است مگر طبق مسلك اشعری که هر محالی را بر شارع تجویز کرده اند ولی اگر مقصود این است که شرط مرحله دیگر أمر ــ مثلاً شرط فعلیت أمر ــ نباشد در این صورت انشا امر معقول است حتی با علم به انتفا شرط فعلیت امر و بحثی در آن نیست زیرا که امر ، در خیلی از جاها انشا امر هست ولی آمر علم دارد که انشائش فعلی نمی شود و این نه تنها جائز است بلکه در شرع هم واقع شده است مانند اوامر امتحانی و یا اوامر واقعی در جائی که امر ظاهری بر خلاف باشد طبق مسلك صاحب کفایه که امر واقعی فعلی نیست .

این تقریب از تحریر محل نزاع درست نیست و هر دو بخش کلام ایشان قابل نقد است .

اما قسمت دوم که می گوید انشا امر با علم به انتفا شرط فعلیت قطعا جائز و واقع است و تشبیه می کند به اوامر امتحانی، صحیح نیست چون که أمر امتحانی امر جدی نیست و فقط صورت امر است چون قوام امر به اراده جدی است و اگر جائی آمر قصد جدی ندارد صورت امر است و در مورد جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم که می فرماید أمر واقعی فعلی نیست خواهد آمد که مستلزم تصویب و عدم أمر واقعی است و مقصود از امر آمر با علم به انتفا شرطش امر جدی و فعلی _ به اصطلاح مرحوم آخوند(رحمه الله) _ است نه صورت امر و انشاء صوری .

ص: ۹۷

در مورد مطلب اول هم درست است که با نبود شـرط همان مرتبه از امر ، تحقق آن مرتبه امتناع وقوعی دارد ولی این مقصود و محل نزاع نیست زیرا هم واضـح است و هم اگر این بود دیگر علم به انتفاء شـرط را نمی آوردنـد بلکه واقع انتفاء را بایـد ذکر می کردنـد و علم و عـدم علم آمر دخلی در آن ندارد زیرا در هر صورت اگر یکی از مقدمات آن مرتبه نباشد آن مرتبه از امر ممکن نیست و از اخـذ علم فهمیـده می شـود که مقصود علم به نبود شـرط در مرتبه دیگری است و به تعـبیر دیگر مقصود این است که علم آمر به انتفاء شرط در خارج برای امر مانع ایجاد می کند نه شرایط انشاء أمر در نفس آمر .

مرحـوم میرزای نـائینی(رحمه الله) توجه به این نکته داشـته انـد که بحث به لحـاظ دو مرتبه از أمر است ولی گفته انـد از جهت دیگری این بحث لغو و باطل است زیرا که مقصود آقایان چیست؟ اگر ناظر به قضایای حقیقیه هسـتند در این سـنخ أوامر اصلا علم و جهل آمر به تحقق شـرط در خارج دخیل أمر نیست زیرا که در قضایای حقیقیه آمر حکم را منوط به تحقق واقع شرط و موضوعی می کنـد که اگر آن شـرط با موضوع محقق شد حکم هم بیاید و أمر منوط و معلق بر واقع آن شـرط است مثلا جعل وجوب حج معلق بر اسـتطاعت است که به نحو تقدیر و فرض و مقدرالوجود اخذ شده است و قضایای حقیقیه ربط بین وجوب و واقع شـرط و معلق علیه است و علم و جهـل آمر به شـرط ، ربطی به آمر نـدارد و مثل قضایای حقیقیه تکوینیه است حتی اگر شرط آنها منتفی بلکه ممتنع باشـدماننـد (لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا - انبیاء آیه۲۲) که این شـرطیه صادق است چه دو آلهـه باشـد و چه نباشـد و چه ممکن باشـد و چه نباشـد پس اگر نظر به أوامر در قضایـای حقیقیه است که چـون قضـیه حقیقیه برگشت به قضایـای شـرطیه می کنـد این جـا علم و جهل آمر ربطی به أمر نـدارد و هر گاه شـرط باشـد تکلیف هست و هر جا نباشـد آن تکلیف نیست و تکلیف فعلی بـا انتفا شـرط موضوع نـدارد تا بحث شود که مولی می توانـد با علم به انتفاء ، تکلیف نمایـد یـا خیر، و اگر تکلیف کنـد تکلیف دیگری است و امـا در قضایـای خـارجیه که امر مولی فعلی و مطلق است بـازهم این بحث معنا ندارد و باطل است زیرا که آمر خودش در قضایای خارجیه شرط را لحاظ و احراز می کند سپس أمر مطلق می کند و امرش را منوط به شرط نمی کند بلکه مثلاً می بیند مامورش خارجاً مستطیع است و می گوید برو به حج و امر را مطلق و غیر مشـروط می کند چون که وجود شرط را خودش احراز کرده است و لذا قضیه را شرطیه قرار نمی دهد و در این صورت با علم به انتفـا شـرط اصـلا حکم نمی کنـد تا بحث شود که آیا امر آمر با علم با انتفاء شـرطش ممکن است یا نه پس این بحث باطل است و نه در قضایای خارجیه قابل طرح است و نه در قضایای حقیقیه .

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) از برای این بحث تصویر درست کرده است و بیان صاحب کفایه و مرحوم میرزا(رحمه الله) هر دو را رد کرده است ایشان در ابتدا ، بحث را به دو قسمت تقسیم می کند۱- انتفای شرط خود جعل که همان طور که مرحوم آخوند(رحمه الله) گفته اگر شرط همان مرتبه از أمر منتفی باشد اصلا جعل ممکن نیست و ممتنع است البته طبق اصطلاح مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در مراتب حکم که دو مرتبه داریم یکی مرتبه جعل حکم است و یکی مرحله مجعول فعلی حکم است که بعد از تحقق موضوع و شرائط است لهذا اگر شرائط جعل نباشد مثل وجود آمر و تصور و تصدیق به فائده در جعل که بدون این ها جعل امر ممکن نخواهد بود همانگونه که گفته شد و این مورد بحث هم نیست و مقصود نباید باشد و الا علم آمر به انتفاء را نباید مطرح می کردند و خود انتفا شرط باعث محال بودن است چه آمر علم به انتفاء آن شرط داشته باشد چه نداشته باشد چون شرایط جعل مبادی و علت آن هستند و تا مبادی جعل از تصور و تصدیق نباشد جعلی واقع نمی شود و ۲- انتفا شرط فعلیت مجعول در خارج است که مرتبه یا مرحله دیگر حکم است که در خارج در صورتی که شرائط محقق شود شکل می گیرد یعنی ما دو مرحله و دو معنا از حکم داریم یکی جعل (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا) است که چه استطاعی باشد چه نباشد شارع آن را جعل و قرار داده است و یکی فعلی شدن وجوب رفتن مکلف به حج در خارج که در صورت تحقق استطاعت حاصل می شود که این مجعول است و برگشت این بحث در کلام ایشان به این است که وقتی آمر بداند جعلش که مشروط به شرطی است آن شرط در خارج محقق نمی شود باز هم می تواند آن أمر را جعل کند چون جعل ، فعل اختیاری او است و تحقق شرط مجعول فعل علت و از مبادی جعل نیست مثلا می داند در عالم کسی مستطیع نمی شود آیا می تواند جعل وجوب حج بر مستیطع را کند؟ یا این جعل چون که لغو است انجام نمی گیرد هر چند تکوینا محال و ممتنع - نه ذاتی و نه وقوعی- نیست چون فعلی شدن شرائط در خارج جزو شرائط و مبادی جعل که فعل اختیاری مولی است نیست یعنی در این جا امتناع نیست چون تحقق استطاعت در خارج علت جعل مولی نیست بلکه محال است علت جعل باشد زیرا که بعد از جعل شکل می گیرد بلکه علت یا شرط فعلیت مجعول است ولذا در موارد احتمال تحقق شرط در خارج قطعاً جعل مولی لغو و قبیح نیست لیکن بحث می شود که آیا با علم به انتفاء و عدم تحقق شرط مجعول در خارج بازهم مولی معقول است أمر کند یا نه و این است تحریر محل نزاع و این نزاع صحیحی است زیرا که اگر آمر نمی داند که شرط مجعول منتفی بلااشکال أمرش صحیح است و علم به تحقق شرط و فعلیت مجعول برای جعل لازم نیست ولی اگر علم به انتفاء شرط مجعول داشته باشد جای بحث دارد که آیا باز هم می تواند جعل کند یا نه این جا محذور دارد؟ و در این جا محذور امتناع ذاتی یا وقوعی عقلی نیست چون که مربوط به باب امتناع معلول بدون علت نیست بلکه امتناع از باب لغویت است زیرا جعل ، فعل اختیاری آمر است و چون اگر لغو باشد از فاعل مختار حکیم لغو سر نمی زند لذا این بحث جا دارد تا بررسی شود آیا در همه فروض آن لغویت ثابت است یا نه.

سپس مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکال می کند و می فرماید فرقی هم نمی کند که أمر به نحو قضیه حقیقیه باشد و یا قضیه خارجیه و در قضیه خارجیه هم اگر أمر مشروط به شرطی باشد همین بحث می آید.

روح مطلب ایشان صحیح است ولی اشکال آخر ایشان بر مرحوم میرزا(رحمه الله) که در قضایای خارجیه هم این بحث جاری است صحیح نیست زیرا که بر خلاف اصطلاح ایشان و مرحوم میرزا(رحمه الله) در تفسیر قضیه حقیقیه و خارجیه است زیرا که هر حکمی که مشروط به شرطی شد به لحاظ آن شرط قضیه حقیقیه خواهد بود و قضیه خارجیه قضیه ای است که حکم مطلق و فعلی بوده و مشروط به شرطی نباشد پس در اوامری که مشروط به شرطی هستند و آن شرط به نحو تقدیر و فرض در آنها اخذ شده باشد این قضیه نسبت به آن شرط حقیقیه است نه خارجیه حتی اگر نسبت به مکلف خاص و شخص معینی و در زمان معینی باشد و قضیه خارجیه آن است که آمر خودش شرط را در مکلف احراز کند سپس أمرش را به وی مطلق قرار دهد نه منوط و معلق بر آن شرط بنابر این بحث مذکور مخصوص می شود به اوامر مشروط به شرطی که آمر می داند در خارج محقق نخواهد شد و این چنین اوامری نسبت به آن شرط همواره قضیه حقیقیه خواهد بود طبق مصطلح مرحوم میرزا(رحمه الله)و نه خارجیه البته این بحث خاص به أمر هم نیست و در نهی هم همین بحث جاری است و این گونه تحریر محل بحث معقول است و این که مرحوم میرزا(رحمه الله)می فرمود علم و جهل در فعلیت أمر قضایای حقیقیه دخیل نیست درست است ولی بحث در این است که اگر آمر بداند شرط أمر مشروطش هیچگاه در خارج محقق نمی شود از جهت لغویت نفس جعل قضیه حقیقیه مشکل پیدا می کند قبیح یا مستهجن می شود و جعل این چنین حکمی از حکیم سر نمی زند .

انواع انتفای شرط (۹۲/۰۸/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله امر با علم آمر به انتفاء شرط بود و محل نزاع مشخص شد که منظور علم به انتفاء شرط فعلیت مجعول است که نکته بحث هم لغویت و عدم لغویت است و وقتی آمر می داند که این شرط متحقق نیست و هیچ گاه حاصل نمی شود پس جعل وجوب که مشروط به این شرط است لغو می باشد و این وجوب هیچ وقت فعلی نمی شود و این محل بحث است و برای این که احکام کل شقوق را بیان کنیم تا معلوم شود که لغویت در کل فروض است یا خیر لازم است که تقسیم را اینگونه بیان کرد که انتفاء یا منتفی شدن شرط به دو نوع است .

۱) انتفاء قهری شرط مثل این که شرطی ممتنع الوجود باشد مثل این که ذاتا ممتنع است به این دلیل که یا مقدور مکلف نیست یا مستلزم اجتماع ضدین است که این امتناع نفسی دارد و از آن به انتفاء قهری شرط تعبیر می کنیم و این انتفاء، غیر اختیاری است و ممتنع است و یا این که مکلف قدرت بر آن ندارد.

۲ _ نوع دیگر شرائطی است که انتفاء آن به اختیار مکلف است ولیکن مولا می داند مکلف این کار را انجام نمی دهد ولی انتفاء قهری نیست و اختیاری است و مکلف می تواند انجام دهد مثل شرائط وجوب کفارات که به این صورت است مثلاً اگر فلان کار را انجام دادی باید عتق رقبه کنی (ظهار یا افطار عمدی) که افعال اختیاری است.

انتفاء قهری _ که نوع اول است _ جایی است که اگر مولا بداند که واقعا این شرط منتفی است و هیچ گاه این شرط در مورد مکلف محقق نمی شود و عدم تحقق هم قهری است و به اختیار و انتخاب مکلف ربطی ندارد در این گونه موارد جعل چنین امر مشروطی لغو است چون این امر هیچگاه فعلی نمی شود و هیچ گونه محرکیتی نخواهد داشت نه به لحاظ متعلق امر _ فعل مشروط _ و نه به لحاظ انتفاء شرط چون شرط هم در اختیار مکلف نیست زیرا که قوام و غرض از امر محرکیتش است و هر جا این چنین شد که این شرط قهرا منتفی بود _ نه به اختیار مکلف _ در آن موارد جعل این چنین امر مشروطی هیچ گونه محرکیتی ندارد و دیگر محرك نیست و جعلش لغو است و اگر مصلحتی هم در خود جعل باشد مصلحت مربوط به مکلف و مأمور نیست بلکه در فعل مولی است که با فعل او برایش حاصل می شود پس أمر صوری است و واقعا محرکیتی در کار نیست و این همان لغویت است و فرقی هم نمی کند که امتناع شرط فی نفسه باشد یا در طول امر زیرا که در بعضی از اوقات در طول جعل امر امتناع رخ می دهد مثلا می گوید اگر نماز بر تو واجب نباشد نماز بخوان و با جعل این امر دیگر نماز واجب شده و مانع شرطش که واجب نبودن است محقق شود و خلاصه جعل هر امری که مطلقا محرکیت نداشته باشد _ نه نسبت به متعلقش و نه نسبت به شرطش _ لغو است.

ص: ۱۰۱

اما در نوع دوم آنجا که شی ای شرط شده که انتفائش اختیاری است مثل افطار در ماه رمضان که شرط امر به کفاره است یا ظهار و سائر اموری که افعال اختیاری مکلف است ولی شارع می گوید اگر فلان کار را انجام دادی مثلاً عتق رقبه را انجام بده در اینجا اگر آمر علم به انتفای شرط داشته باشد این نیز بر دو قسم است :

۱ ـ یک وقت علم به انتفا در طول امر و به جهت محرکیت آن است یعنی به جهت این امری که قرار می دهد مکلف دیگر از شرط اجتناب می کند و آن را انجام نمی دهد مثل افطار عمدی که اگر امر به کفاره نبود افطار عمدی می کرد یا مثل ظهار این خود منشأیی از برای علم به انتفاء شرط که در طول امر حاصل می شود و این نوع انتفاء شرط مانع از صحت جعل امر مشروط به آن شرط نیست یعنی حتی اگر مولا بداند که مکلف در طول امرش آن کار را دیگر انجام نمی دهد و اثر جعلش این است که مواظبت می کند که آن شرط انجام نگیرد زیرا که این هم نوعی محرکیت به طرف غرض امر است زیرا ممکن است غرض مولا در ترک شرط باشد و یا در جامع، یعنی در جامع ترک شرط یا در صورت انجام شرط انجام کفاره و این هم داخل در محرکیت امر است و از برای دفع لغویت کافی است و لازم نیست که تنها محرکیت أمر به متعلقش باشد یعنی أمر مشروط لازم نیست که تنها محرکیت به متعلق خود داشته باشند بلکه اگر آن شرط از شرایط اتصاف به ملاک باشد انتفای آن شرط نیز مطابق غرض مولی از آن أمر خواهد بود از قبیل این که أمر به آب آوردن در فرض تشنگی مولی سبب می شود که مکلف کاری کند که مولی تشنه نشود و این مطابق غرض مولی است بنابراین أمر مشروط در این قسم محرک و معقول است حتی اگر منشأ انتفاء تحقق شرط شود.

ص: ۱۰۲

۲ ــ این شـرط اختیـاری جـایی که مسبب از امر و در طـول محرکیت امر نبود بلکه مکلف فی نفسه به حسب طبع اقـدام بر آن شرط نمی کنـد چون مثلاًـ یـک تنفر طبعی از انجـام فعل دارد مثل (اکل میته یا جیفه) که انسانها مانع و تنفّر طبعی از انجام آن دارند حال مولا اگر مثلاً امری کند به کفاره علی تقدیر شـرطی از این قبیل که اگر مردار را خوردی باید کفاره بدهی در اینجا خـود فعـل فی نفسه ــ چنـانچه امر هم نبود ــ منتفی بود زیرا که مـانع طبعی در کـار است و به حسب طبع یـک داعی طبعی بر عدم اختیارش موجود است و مولا هم علم دارد که بدان جهت این شرط منتفی است حتی اگر به کفاره هم أمر نکند لذا گفته می شود در این جا لغویت هست و این هم ملحق است به انتفاء شـرط قهری زیرا که نه محرکیت به نفی شـرط از این چنین أمر مشـروطی در می آیـد و نه محرکیت به متعلق چون می دانیم شـرط منتفی است بنـابراین جعـل چنین امری لغو است و مثل نوع اول می شـود لیکن صـحیح آن است که در این جـا گفته شـود لغویت نیست زیرا که: اولاًـ: اگر در غرض مصـحح أمر امکـان محرکیت را کـافی بـدانیم ــ چنـانچه همین صـحیح است ــ به جهت اختیـاری بودن این امکـان در اینجا محفوظ است که اگر مکلف بخواهد خلاف طبع کند می تواند آن را انجام دهد و امر مولی محرک شده او را منع می کند و ثانیاً: محرکیت امر تنها به لحـاظ فعـل و ترک متعلق یـا شـرط نیست بلکه تحرکـات طولی یعنی در طول امر هم برای دفع لغویت کافی است مثلاً مولا بخواهـد از امر، برخی از آثار امر که بر خود امر مترتب است را اسـتفاده کنـد مانند امکان قصد قربت مکلف که این محرکیت هر چنـد طـولی است ولیکن در دفع لغویت کـافی است یعنی اگر امر نکنـد غرض مولاـ اگر در ذات فعـل و ترک شـرط باشـد حاصل است و هیـچ گاه مکلف جیفه خوری نمی کنـد ولی اگر غرض او تعبـدی باشد و یا بخواهد باب این غرض را هم برای مکلف باز کنـد بایـد أمر کنـد تا مکلف بتوانـد قصـد قربت کند و بگوید اگر هم مانع طبعی را نداشـتم بازهـم آن فعل را انجام نمی دادم و این اثر تحریکی امر است و این مقدار هم در قصد قربت کافی است و حالت انقیاد و اطاعت هم کثیراً مورد غرض مولاـ است هر چنـد غرض طولی باشـد و در طول امر است و اشـکالی نـدارد و محرکیت طولی هم مجوز جعل امر است و دفع لغویت می کند و این هم یک محرکیت اضافی است.

ص: ۱۰۳

بنابراین در نوع دوم از شرایط یعنی شرطی که اختیاری است هر دو قسم آن یعنی چه انتفاء شرط به سبب امر باشد و چه انتفاء شرط به سبب مانع طبعی باشد که با اختیار جمع می شود، امر مشروط ممکن است و تنها جائی که تحقق شرط قهری است و امتناع دارد در آنجا جعل امر مشروط لغو است.

بحث امر به امر و جهات ثبوتی (۹۲/۰۹/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث دیگر بحث امر به امر است اگر مولاـ مکلف را امر کند به این که دیگری را امر کن مثلاًـ به پدر بگوید (مرو اطفالکم بالصلاه) در اینجا ابتدائا خودش به فعل امر نمی کند بلکه به مکلف امر می کند تا دیگری را به صدور فعل امر کند که بحث شده است آیا امر به امر دلالت دارد بر امر به آن فعل بر مامور دومی؟ و آیا مولا مامور دوم را هم به صدور فعل امر کرده است یا فقط مامور اول را امر کرده و صدور فعل از ماموردوم متعلق امر مولا نیست بلکه متعلق امر مولا تنها خود امر کردن مامور اول است و این مطلب مورد بحث قرار گرفته است; صاحب کفایه(رحمه الله) گفته است مقتضای اصل، عدم وجوب فعل بر مامور دوم است چون مولاـ به آن امر نکرده است و متعلق امر مولاـ تنها صدور امر از مامور اول است پس ما باشیم و خطاب مولا، متعلق امر مولا به امر کردن از ماموراول است اما این که بر مامور دوم هم واجب باشد که فعل را انجام دهد از أمر به أمر فهمیده نمی شود مگر این که قرینه ای در کار باشد.

ص: ۱۰۴

در مقابل مطلب فوق برخی گفته اند که مقتضای ظهور، عکس آن است و از امر به أمر استفاده می شود که فعل، بر ماموردوم هم واجب است و برای این که این بحث خوب منقح شود مناسب است در سه جهت بحث شود.

یک جهت بحث ثبوتی است که باید دید ثبوتا امر ماموراول به ماموردوم چند صورت دارد و یک بحث هم اثباتی است که مقتضای ظاهر چنین امری چیست؟ و این که مرحوم آخوند(رحمه الله) گفته است مقتضای ظهور اوامر این چنینی این است که آن امر تنها بر اولی واجب است، درست است یا حرف مقابلش که می فرماید نه، در وجوب فعل بر دومی نیز ظهور دارد و جهت سوم نیز ثمره این مساله است.

اما جهت اول: احتمالات ثبوتی ۴ تا است البته حصر، حصر استقرائی است و برخی از بزرگان سه مورد را ذکر کرده اند ولیکن بالدقه، صور معقول ثبوتی به ۴ مورد تقسیم می گردد و این امر به امر در موارد زیادی آمده است مانند امر به أمر صبیان به عبادات و مانند آیه (وامُر اهلک بالصلاه) و یا در داستان حضرت موسی(علیه السلام) (و أمر قومك يأخذوا بأحسنها) که احتمالات چهارگانه به صورت زیر است.

احتمال اول: این که مطلوب جدی مولاـ تنها صدور فعل از دومی است و مقصود از آن امر، امر اول نیست بلکه مقصود این است که مکلف اول امر مولا را به دومی ایصال کند و متعلق امر مولا لباً وجدّاً صدر فعل دومی است یعنی متعلق امر مولا همان صدورفعل است و ماموراول وسیله ابلاغ وایصال آن امر است که شاید آیه (وأمر قومك يأخذوا بأحسنها) از این باب باشد

یعنی تورات تشریعاتی است که حضرت موسی(علیه السلام) آنها را به مردم می رساند و امر مأمور اول متعلق امر نیست و مقصود از آن مطلق وصول و ایصال تشریعات الهی به مردم است طبق این احتمال یک امر بیشتر وجود ندارد و آن هم به مامورثانی است که البته ممکن است گفته شود این خلاف ظهور امر است ولی نکته اثباتیش در جهت دوم می آید.

ص: ۱۰۵

احتمـال دوم: امر مـاموراول متعلق طلب و امر مولاـ است ولی علی نحو طریقیت نه موضوعیت یعنی مولی ماموراول را امر کرده که امر کنـد ولی این امر طریقی است یعنی غرض اصـلی صـدور این امر نیست بلکه برای صدور فعل از دومی است مثل امر به احتیاط که اوامر طریقی این گونه است و مولا به او می گویـد امر کن چون می دانـد که اگر وی امر کنـد آن دیگری این کار را بهتر انجام می دهد که اگر ثابت شد این امر طریقی است از این معلوم می شود که صدور فعل از ماموردوم هم مطلوب مولا است و در واقع اینجـا دو امر صـادر شـده است که یـک أمر مـدلول مطـابقی است و این همـان امر به امر است و یـک أمر هم مدلول التزامی است که لازمه امر طریقی است و آن مطلوبیت خود فعل است.

در حقیقت طبق احتمال دوم أمر به أمر دو تا دلالت دارد ۱) مدلول مطابقی که صدور امر از مامور اول است و ۲) هم به جهت طریقیت امر اول به دلالت التزامی فهمیده می شود که صدور فعل را هم مولا از دومی می خواهد این دو احتمال اول و دوم در این جهت شریکند که مولا از ماموردوم این فعل را می خواهد حال چه به دلالت التزامی فهمیده شود و چه به دلالت مطابقی و چه امر کردن بر ماموراول واجب باشد و چه اصـلا واجب نباشد و غرض ایصال باشد و هر دو در این جهت شریکند که صدور فعل از دومی مامور به مولی است و لذا اگر از راه دیگری به ماموردوم واصل شد بر او واجب است انجام دهد و شرط آن، امر مامور اول نیست چون امر مسـتقیم مولا از او است ولـذا باید امتثال کند و به عبارت دیگر این دو احتمال از این جهت شـریکند که ماموردوم از طرف مولا مامور است و اگر از راه دیگری هم فهمید باید امتثال کند.

ص: ۱۰۶

البته فرق این دو احتمال فوق در این است که وجوب فعل بر مأمور دوم بنابر احتمال اول مدلول مطابقی می شود و بنابر احتمال دوم مدلول التزامی است البته بعضی دو احتمال را یکی قرار داده اند و شقوق را سه تا نموده اند.

احتمال سوم: که احتمال صاحب کفایه(رحمه الله) است که امر مولا یکی است و آن صدور امر از ماموراول و غرض آن است که مامور اول امر کند حال مامور دوم انجام بدهد یا خیر و آن فعل متعلق امر مولا نیست مثل جایی که می خواهد ماموراول، آمر به معروف شود یا در آینده سلطان شود و امر کردن را بیاموزد و مولی هیچ غرضی در صدور فعل از مامور دوم هیچ غرضی ندارد البته این بحث جا دارد که اگر مامور اول امر کرد خود امر مامور اول در برخی از موارد واجب الاطاعه است مثل این که اولی بر دومی ولایت داشته باشد مثل بحث سید و عبد که در روایت نکاح عبد بدون اذن مالکش، گفته شده است (انما عصی سیده) هر چند خود اطاعت از امر مولا به عنوان ثانوی واجب است ولی این وجوب طولی است و به عنوان ثانوی است و خود آن فعل مامور مولی نمی باشد و اگر ولایت هم نباشد که وجوب به عنوان ثانوی هم ندارد و این همان قولی است که صاحب کفایه(رحمه الله)فرموده است که ظاهر أمر به امر همین است مگر قرینه بر خلاف آن قائم شود.

احتمال چهارم: این که غرض مولا در مجموع دو فعل باشد و هم امر ماموراول را می خواهد و هم فعل مامور دوم را بعد از تحقق أمر اول می خواهد; یعنی صدور فعل را هم می خواهد منتها در طول امر اولی و این در جائی است که مولی در صدور فعل غرضی دارد ولی این غرض در طول امر مامور اول است و اگر مامور اول امر نکند این مصلحت انجام نمی گیرد و یا اصلاً در غیر این صورت مصلحت ندارد .

خلاصه احتمال چهارم این است که مولا غرضی در صدور فعل دارد ولی این در صورتی است که مامور اول امر کند حال یا چون امر مامور اول در تحقق ملاک دخیل است یا در اتصاف فعل دوم به ملاک، و از این جهت فرقی ندارد ــ هر چند در مورد شرط اتصاف در خود أمر اول هم باید غرض فعلی برای مولی باشد ــ و طبق این احتمال چهارم اگر مامور اول امر نکند فعل بر دومی واجب نیست ولی اگر امر کند واجب می شود هر چند ولایتی بر او نداشته باشد.

فرق این احتمال با صورت سوم معلوم است که در صورت سوم اصلاً فعل، بر دومی واجب نیست و همچنین فرقش با صورت اول و دوم هم معلوم است چون در آنها امر هم نکند صدور فعل واجب است یعنی در صورت چهارم صدور فعل از مامور دوم مشروط به صدور أمر مامور اول به او واجب می شود نه مطلقاً.

این چهار صورت در عالم ثبوت متصور است حال بحث این است که در عالم اثبات کدام یک از این ها ظاهر أمر به أمر است.

جهت دوم: صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده است که احتمال سوم ظاهر است مگر این که قرینه ای باشد بعضی در مقابل این نظر می گویند مستظهر، احتمال اول یا دوم است و صحیح هم همین است البته نه از نظر دلالت لفظ زیرا از نظر لفظ حق با صاحب کفایه(رحمه الله)است ولی یک قرینه عامه بر خلاف آن است که احتمال سوم نیاز به قرینه خاصی خواهد داشت و آن قرینه عامه این است که امر مثل علم و جهل و ظن و امثال آن است که وقتی شارع امر به علم یا تعلم می کند موضوعیت ندارد بلکه اوامرشان طریقی است و غرض از امر به تعلم رسیدن به احکام واقعی است و امر هم این گونه است و مولا آن فعل را می خواهد و خود فعل أمر کردن یا اصلاً مقصود از آن امر نیست ــ ایصال است ــ و یا اگر از امر قصد هم داشته باشد امر طریقی است و این که مولی بخواهد نفس امر کردن را یاد بدهد این خلاف عرف و قرینه عام است البته می شود باشد ولی قرینه خاص می خواهد بنابراین ظهور امر به أمر عرفاً همان احتمال اول و دوم است و مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)به این قرینه عام توجه نکرده است .

ثمره بحث امر به امر (۹۲/۰۹/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر به امر بود(۱) و عرض شد بحث در سه جهت واقع می شود بحث اول احتمالات ثبوتی بود و جهت دوم بحث اثباتی که گذشت و جهت سوم ثمره بحث است که در بحث ثبوتی گفته شد ۴ احتمال وجود دارد یا مقصود آمر، صدور فعل است و مقصود از امر به مکلف اولی ایصال امر به فعل به دومی است و امر، اصلا متعلق امر مولاـ نیست و یا این که امر متعلق امر مولاـ هست ولی امر طریقی است مثل اوامر احتیاطی و چون طریقی است لازمه اش این است که ذو الطریق هم مقصود مولا باشد ـ که دلالت التزامی بر آن تشکیل می شود ـ و یا یک امر بیشتر نیست و آن هم فعل مامور اول است که دومی را آمر کند که صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده بود(۲)که این ظاهر لفظ است و احتمال چهارم هم این بود که مجموع لازم باشد و مولا واقعا صدور فعل را از دومی می خواهد لکن در صورتی که اولی او را امر بکند و این امر اول هم موضوعیت دارد و در ملاک دخیل است و تا اولی امر نکند بر دومی واجب نیست و در احتمال سوم اصلا فعل بر دومی، آن واجب مورد نظر مولی نیست مگر این که مامور اول بر او ولایت داشته باشد که خارج از بحث و عنوان ثانوی است و در احتمال اول و دوم هم مطلقا صدور فعل از دومی مامور به مولی است لهذا اگر از راه دیگری هم فهمید که مولا چنین امری متوجه او کرده است باید انجام دهد ولو مامور اول امر هم نکند بر خلاف احتمال چهارم که تا أمر نکند بر دومی أمر نیست و اینها فرقهای آن احتمالات بود که گذشت.

ص: ۱۰۹

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص ۳۸۱.

۲- کفایه الاصول، ص ۱۴۴.

ممکن است کسی در این جا صورت پنجمی را هم اضافه کند و آن این که در اینجا دو امر مستقل از هم باشد و هر دو هم علی نحو موضوعیت و استقلال باشند این که اولی مامور دومی را امر بکند و این فعل بر دومی هم واجب باشد چه اولی امر بکند و چه نکند و دو امر مستقل از هم باشند که متعلق یکی امر کردن به دیگری است چه دیگری امتثال بکند و چه نکند و امر دوم هم متعلقش صدور فعل از دومی است چه اولی به او امر بکند و چه نکند .

پاسخ این مطلب این است که این احتمال خارج از بحث است و معنایش این است که این دو امر به هم ارتباطی ندارند و مجرد جمع در انشاء است مثل اینکه بگوید همه عبادات را انجام بده و آنها را در یک امر جمع کند زیرا که بحث ما در این است که این دو امر به هم دیگر مربوطند و باید ارتباط آنها حفظ شود و الا وجهی برای دلالت امر به امر نسبت به صدور فعل نخواهد بود و نکته ای برای آن در کار نیست ولهذا این احتمال را ضمن احتمالات ثبوتی ذکر نکردیم و در حقیقت توهم و احتمال این که از أمر به أمر استفاده ثبوت امر به فعل برای ماموردوم بشود نیاز به نکته ارتباط میان آنها دارد که یا دلالت مطابقی و یا التزامی شکل بگیرد و یا این که امر اول شرط أمر دوم باشد أما اگر دو امر، مستقل و جدا از هم باشند واضح است که دلالتی بر آن ندارد و خارج از این بحث است و گفته شد که در این جا یک قرینه عرفیه عامه هست که در این موارد

طریقیت امر فهمیده می شود و این قرینه می شود که صدور فعل هم مطلوب مولا ـ است مثلًا (و أمر اهلک بالصلاه)(۱) نماز خواندن اهل پیغمبر(صلی الله علیه وآله) را هم می خواهد و این استظهار عرفی درست است که اگر این قرینه عرفیه عامه نبود مقتضای مدلول لفظ همان است که مرحوم آخوند(رحمه الله) می گوید ولهذا موضوعیت امر مامور اول قرینه خاصه می خواهد بر عکس مطلب مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)همانگونه که گذشت.

۱- سوره طه، آیه ۱۳۲.

جهت سوم: اما جهت سوم از بحث که ثمره این بحث است البته ثمره آن خیلی روشن است چون بحث از مقدار دلالت و مدلول امر به امر است و هر کدام از این ۴ احتمال استظهار شود اثرش با دیگری فرق می کرد که اگر احتمال اول و دوم باشد صدور فعل از مکلف دومی ماموربه می باشد

مطلقا و اگر احتمال سوم ظاهر باشد اصلا صدور فعل بر دومی واجب نیست و بنابر احتمال چهارم مشروط به أمر اولی صدور فعل بر مکلف دوم واجب می شود و این مطلب بنفسه ثمره اصولی این بحث است مانند بحث از سایر دلالالت الفاظ از مباحث الفاظ در علم اصول .

لیکن برخی از بزرگان ثمره را فرع فقهی قرار داده انـد و کأنه این را بالخصوص ثمره قرارداده اند با اینکه آن ثمره نیست بلکه تطبیق ثمره در آن مورد فقهی است و گفته اند ثمره، در فرع مشروعیت عبادات صبی معلوم می شود چون که آمده است (مروا صبیانکم بالصلاه اذا بلغو سبع سنین)(۱)که اگر این امر نیامـده بود ما نمی توانستیم مشروعیت عبادات صبی را ثابت کنیم ولی چون این امر در مورد صلاه آمده یا در برخی عبادات دیگر مثل صوم و... از این امر مشروعیت عبادات صبی استفاده می شود زیرا که مشروعیت عبادت نیازمند امر هست و تا امر مولوی به عبادتی نباشد صحیح نیست و صحت در باب عبادات در جای خودش ثابت شده است و در عبادات صبی این بحث هست که آیا مشروع و صحیح هست یا خیر؟ زیرا که عبادات صبی، وجوب ندارد چون تکالیف الزامی مشروط به بلوغ است ولی آیا عبادتی که انجام می دهد صحیح هم هست یعنی ماموربه است یا خیر؟ که این صحت و مشروعیت آثاری دارد.

۱- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج۱۵، ص ۱۶۰.

برخی در این بحث خواسته اند به اطلاقات ادله اولیه عبادات مثل (اقیمو الصلاه) تمسک کنند و دلیل (رفع القلم عن الصبی) یا (اذا بلغ جری علیه القلم) را مقید اطلاقات دانسته اند به این معنا که بر صبی تکلیف نیست ولی این ادله، وجوب را رفع می کند نه بیشتر و اصل امر باقی می ماند و تنها وجوبش رفع می شود و در آنجا هم بر این مطلب اشکال شده که مدلول امر بسیط است و یک مدلول بیشتر ندارد که امر وجوبی و وحدانی است و با حدیث رفع قلم نسبت به صبی تقیید خورده و امر دیگری غیر از آن هم نداریم تا بگوئیم استحباب باقی می ماند و تنها وجوبش رفع می شود.

بنابراین نمی شود با تمسک به اطلاقات ادله اولیه، اصل مطلوبیت عبادات بر غیر بالغ را ثابت کرد حال این حرف بنابر تمام مبانی در دلالت امر بر وجوب درست است یا خیر جای بحث دارد ولی کسی که مدلول امر را دو چیز نمی داند و یک مفاد بسیط می داند از اطلاقات اوامر اولیه به عبادت نمی تواند صحت عبادات صبی را اثبات کند لهذا می فرمایند که از طریق روایات (مروا صبیانکم بالصلاه اذا بلغوا سبع سنین) می شود مشروعیت و مطلوبیت ـ ولو استحبابی ـ عبادات صبی را ثابت نمود و این روایت چون در مورد صبی آمده با رفع القلم رفع نمی شود حتی اگر رفع القلم را کسی رفع مطلق تشریع بداند ـ که البته درست نیست و تنها حکم الزامی را در خصوص صبی رفع می کند ـ زیرا که این روایت اخص است و خواسته بگوید عبادت صبی بالخصوص مطلوب است ـ بدین ترتیب مشروعیت عبادات صبی ثابت می شود که در برخی از جاها برخی ثمرات را در بردارد مثلا اگر وضو یا غسل را انجام داد و نماز خواند و بعد بالغ شد این وضویش صحیح است که اگر عبادات صبی مشروع نباشد وضویش باطل خواهد بود همچنین در باب نماز جماعت هم این بحث را مطرح کرده اند که اگر صبی فاصل بین بالغ و امام جماعت شد حکمش چیست اگر نماز جماعتش مشروع نباشد نماز مامومین باطل است و اگر مشروع و صحیح باشد جماعت منعقد است و حضورش فاصله محسوب نمی شود .

حاصل اینکه این نوع ثمرات را بار کرده اند و برخی از آثار را هم نپذیرفته اند مثلاً گفته اند نیابت صبی در عبادات از میت مجزی نیست یا مثلا نسبت به خودش هم اگر قبل از بلوغ مستطیع بوده و حج انجام داده که مشروع و مستحب بوده است ولی مجزی از حجه الاسلام او نیست که در این صورت اگر بعد از بلوغ مستطیع باشد بایستی حج را تکرار کند و در نماز اداء در وقت هم همین را گفته اند که اگر اول وقت بالغ نبود و نماز خواند و بعد بالغ شد و هنوز وقت باقی است گفته اند باید نماز را دو باره بخواند این ثمرات را بار نکرده اند.

علت بار نکردن این ثمرات نکات فقهی است مثلا گفته اند شرط حجه الاسلام بلوغ است زیرا که قید بلوغ مانند استطاعت چون که شرط وجوب است شرط واجب هم خواهد بود ولذا آنها هم در حجه الاسلام قید خواهند بود شبیه همین مطلب را در صلاه قبل از بلوغ هم گفته اند و گفته اند صلاه قبل از بلوغ مجزی نیست چون این تقید را ندارد و در باب نیابت هم نسبت به نیابت صبی اطلاق ندارد و بدین ترتیب این مورد به عنوان تطبیق آن ثمره کلی قابل ذکر است.

امر بعد الامر (۹۲/۰۹/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث دیگر در امر بعد از امر است(۱) که اگر هنوز مکلف امر اول را امتثال نکرده باشد و مولا دوباره آن امر را تکرار کند آیا تأکید خواهد بود و یا تأسیس یک أمر جدید است بله اگر مکلف امر اول را امتثال کند و مولی دو باره امر کند امر دیگری خواهد بود ولی بحث در جایی است که بعد از امر اول و قبل از امتثال امر اول به همان فعل أمر کرده باشد و مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۲) این موضوع را در آخر مبحث اوامر مورد بحث قرار داده است و فرموده است که مقتضای اطلاق ماده امر این است که همان طبیعتی که متعلق امر اول است متعلق امر دوم هم هست چون قید فرد دیگر و یا (مرّه اخری) ندارد و صرف وجود یک طبیعتی نمی تواند دو امر داشته باشد زیرا که اجتماع مثلین پیش می آید که محال است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۳.

۲- کفایه الاصول، ص۱۴۵.

پس اطلاق ماده اقتضای تاکید را دارد و در عالم جد همان یک امر اول است که دو بار بیان شده است یعنی اطلاق در متعلق و ماده امر اقتضای نفی هر قید دیگری در متعلق را دارد و صرف الوجود را متعلق قرارداده است و صرف الوجود متعلق این امر با صرف الوجود متعلق امر اول یکی است و صرف الوجود هم نمی تواند ثبوتاً دو تا اراده و طلب جدّی داشته باشد پس از اطلاق ماده تاکیدیت امر دوم فهمیده می شود و از آن طرف هم ظهور صیغه امر و افعل در تاسیسیت است یعنی ظهورش در این است که این امر جدیدی است پس بایستی متعلقش یک قیدی داشته باشد مثلا (مره اخری) که قهرادو بار صدقه واجب می شود یکی متعلق امر اول و یکی متعلق امر دوم و این ظهور ماده را قید می زند و قید مره اخری را می آورد که خلاف تأکید است و این دو ظهور با هم معارضند.

اطلاق ماده اقتضای تاکیدیت و وحدت طلب را دارد و ظهور منساق از هیئت هم اقتضای تاسیسیت و تعدد را دارد ولی در ذیل عبارت می فرماید در جایی که امر دوم مسبوق به امر اول است و هیچ شرط و قید اضافه ای ندارد ظاهرش تاکید است نه تاسیس و دیگر بیان نمی کند وجه این ظاهر چیست و آیا از باب اجمال است که نتیجه عملی تاکید است و یا دال بر تاکید در کار است؟ عبارت ایشان کلمه ظاهر را دارد و می گوید اگر امری مسبوق به همان امر باشد ظاهرش تاکید است و نکته این ظهور را بیان نمی کند و لذا محتملاتی در کلام ایشان هست.

ص: ۱۱۴

برخی گفته انـد مقصود این است که ظهور اطلاق ماده در تأکیـد اقوی از ظهور هیئت در تاسیسـیت است و گفته انـد چون که اطلاـق در مـاده اطلاـق لفظی اسـت و در هیئـت اطلاـق مقـامی اسـت و لفظی نیسـت برخی هم مثـل مرحـوم آقـا ضـیاء(رحمه الله)(۱)گفته انـد از آنجا که اطلاق ماده در رتبه مقـدم است زیرا ماده معروض أمر است پس اطلاقش مقـدم است بعـد اشـکال می کنـد که هر چنـد مـاده در عـالم عروض در ذهن مقـدم است ولی در عالم وجود و در خارج هیئت و امر سـبب تحقق ماده است و مقـدم است زیرا که امر باعث وجود ماده می شود و این باعث اجمال هر دو اطلاق می شود و وقتی مجمل شـد بایـد به اصل عملی رجوع کنیم و مقتضای اصل عملی هم تاکیـد است چون شک در تکلیف دوم و تکرار مجدد می کنیم که با اصـل برائت نفی می شود و نتیجه تاکید می شود.

البته اصـلی کبرای تقدم اطلاق در رتبه مقدم بر اطلاق در رتبه متأخر مطلب صحیحی نیست و مجرای دو اطلاق متعارض با هم چه در دو رتبه باشـند و چه در یک رتبه موجب تعارض می شوند و این قبیل تحلیلات عقلی در باب ظهورات و دلالالت اثری ندارد.

لازم است اینجا در دو فرض بحث شود گرچه ظاهر صاحب کفایه(رحمه الله)(۲)بحث در فرض دوم از این دو فرض است زیرا که یک وقت امر دوم متصل به امر اول می آید و در همان مجلس امر اول ، امر دوم صادر می شود و از قرائن متصـله می باشد و یـک وقت در یک دلیل منفصـلی می آیـد که ظاهر عبارت صاحب کفایه(رحمه الله) همان فرض دوم است زیرا فرض کرده امر دوم قبل از امتثال امر اول صادر شود که این متناسب با تعدد مجلس خطاب است .

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۴۰۰.

۲- کفایه الاصول، ص۱۴۵.

در فرض اول که امر بعد الامر که در یک مجلس هستند شاید مساله روشن باشد چون هنوز مقام تخاطب باقی است و تکرار امر مثلاً اگر بگوید (تصدق تصدق) نفس تکرار یکی از ادوات تاکید است که در لغت ذکر شده است و این قرینه بر تاکیدات است و چنانچه تکرار با حرف عطف باشد مثلاً بگوید (تصدق ثم تصدق یا فتصدق و تصدق) ظهور در تاسیس خواهد داشت چون که عرفاً عطف شی بر خودش مستهجن است بلکه اگر با (ثمّ) و (فاء) باشد خلاف صریح ترتب و تفریع است و این قرینه می شود که امر دوم تکرار امر اول نیست و تاسیس است خلاصه در تکرار متصل مسأله روشن است که اگر تکرار محض باشد از ادوات تاکید است و اگر با حرف عطف باشد بار دوم را می خواهد و تاسیس است و عمده بحث فرض دوم است که صاحب کفایه(رحمه الله) هم در این فرض بحث کرده است .

در این فرض دوم که مورد بحث صاحب کفایه(رحمه الله) است ابتداء لازم است که منشا این دو ظهور بحث شود و این دو ظهور هیچ کدام دالّ لفظی وضعی ندارد یعنی ماده امر وضع نشده برای تاکید که در آن عدم تکرار وضعاً اخذ شده باشد بلکه ماده و متعلق أمر از برای ذات طبیعت وضع شده است و لفظ هیئت هم وضع شده است برای انشا وجوب و طلب حال این طلب قبلاً ذکر شده باشد و تأکید باشد یا خیر پس از باب دلالت لفظی وضعی نمی توانیم تاسیسیت و یا تاکیدیت را از ماده یا هیئت استفاده کنیم و لهذا گفته شد که استفاده تأکید از اطلاقی است که در ماده أمر است یعنی نفی وجود قید (مره اخری) زاید بر طبیعت که این دلالت اطلاقی و سیاقی یعنی تصدیقی است نه وضعی و از باب اطلاق در ماده امر است و لازمه عقلی این اطلاق است که دو امر وجود ندارد پس تأکید است و این منشأ ظهور در تأکید واضح است و صاحب کفایه(رحمه الله) آن را ذکر کرده است .

ص: ۱۱۶

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۳.

۲. کفایه الاصول، ص۱۴۵.

۳. نهایه الافکار، ج۲، ص ۴۰۰.

۴. کفایه الاصول، ص۱۴۵.

أما ایشان منشا ظهور هیئت در تاسیس را ذکر نکرده و گفته منساق از هیئت تاسیسیت است این ظهور بر چه اساسی است؟ منشا دلالت بر تاکید اطلاق در ماده امر است و لازمه عقلی دلالت اطلاقی در ماده است ولی این که می گوید منساق از هیئت امر هم تاسیس است بر چه اساسی است زیرا که مفهوم تاسیس در مدلول هیئت اخذ نشده است همچنان که تاکید در ماده اخذ نشده بود لهذا ادعای ظهور هیئت امر در تاسیسیت که در کلام صاحب کفایه(رحمه الله) آمده است منشأ می خواهد که در این جا احتمالاتی است و ما به برخی از آنها اشاره می کنیم.

احتمال اول: برخی گفته اند منشأ این ظهور این است که ظاهر هر امری اراده و طلب جدّی است یعنی داعی مولا از آن طلب است البته ممکن است امر به دواعی مختلفی انشا شود و یکی از دواعی هم طلب است و دواعی دیگر هم مانند امتحان و غیره نیز از أمر ممکن است که باشد و آنجا گفته شد که مدلول استعمالی هیئت أمر در همه این موارد از دواعی مختلف همان معنای حقیقی خودش است که نسبت طلبیه انشائیه می باشد و لذا امر امتحانی مجاز نیست ولی خلاف ظاهر است یعنی ظهور وضعی در هیئت أمر به هم نمی خورد تا مجاز پیش بیاید بلکه ظاهر حال مولا و ظهور حالی تصدیقی در این است که داعی از امر، اراده و طلب از مکلف است و این ظهور را در آنجا همه قبول کردند و تحلیلش نیز همین بود که عرض کردیم.

البته ممکن است کسی تحلیل دیگری بکند و این ظهور را گفته اند در اینجا نیز هست و اقتضای تاسیسیت دارد چون اگر مولی تاکید را اراده کرده باشد یعنی داعی طلب ندارد و داعی تاکید دارد و تاکید هم مثل داعی امتحان است که خلاف ظاهر می باشد پس این که ظهور در تاسیسیت دارد به خاطر ظهور حال مولی در اراده و طلب جدی است.

این بیان را که در برخی از شروح آمده است قابل قبول نیست چون تاکید بودن أمر دوم خلاف داعی طلب نبوده و به معنای طلب جدّی نداشتن مولی نیست بلکه داعی او علی کل حال خواستن فعل است و این استعمال لفظ است که به جهت تاکید است نه این که غرض جدی مولی عوض شده باشد و داعی طلب نداشته باشد بلکه داعی جدّی طلب دارد که تأکید می کند و آن قدر جدی است که أمر و ابرازش را تکرار می کند پس همان طلبی که در امر اول در نفس مولی بود در امر دوم هم محفوظ است و تأکیدیت به لحاظ مرحله استعمال لفظ و تکرار آن است و مربوط به کارگیری لفظ است.

احتمال دوم : بیان دیگری را می شود گفت که منشا ظهور در تاسیسیت این است که صیغه امر از ادوات انشا است و در حقیقت متکلم که امر می کند انشا بعث و تحریک می کند، انشا هم ایجاد معنی به لفظ است و تعدد انشا مستلزم تعدد منشأ و تحریک است یعنی مولا دو تا طلب و تحریک دارد و نمی تواند هر دو به یک شی تعلق بگیرد پس تعدد امر و بعث مستلزم تعدد منشا است و منشا اگر متعدد شد طلب مولوی متعدد است و چون که محال است به یک طبیعت تعلق بگیرد پس متعلق هم متعدد می شود و ظهور در تاسیسیت پیدا می کند.

ص: ۱۱۸

این بیان هم جوابش روشن است که اگر گفتیم انشا ایجاد معنی نیست بلکه ابراز است ـ مبنای مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۱)دیگر تعدد ابراز مستلزم تعدد مبرز نیست و روشن است که ممکن است اراده یا اعتبار ما فی النفس را چند بار ابراز کند و اما طبق مبنای ایجادیت انشاء که ایجاد معنی باللفظ باشد باز هم روشن است که معنای ادوات انشا امور و معانی انشائی است و با تکرار آنها معنای انشائی متعدد می شود که مدلول استعمالی است نه مدلول جدّی که اراده و طلب یا اعتبار در نفس مولا است و امر حقیقی است و انشایی نیست بنابراین تعدد انشا مستلزم تعدد امر انشائی استعمالی است نه تعدد اراده و طلب جدّی مولا بنابراین این بیان هم نمی تواند منشا تاسیسیت باشد.

احتمال سوم : که این بیان بهتر از دو بیان قبل است که کسی بگوید ظهور در تاسیسیت به جهت اصاله التطابقی است که یک نوع ظهور حالی است نه وضعی و آن تطابق میان تحریک و بعث انشائی و تحریک و بعث حقیقی تکوینی در خارج است زیرا که اداوات انشا وضع شده اند از برای معنای انشائی که مشابهش در عالم تکوین موجود است مثلاً در معنای هیئت امر گذشت که هیئت امر وضع شده برای نسبت ارسالیه که شبیه ارسال و بعث تکوینی است مانند هل دادن با دست و أدوات أمر معنای اعتباری و ذهنیش را ایجاد می کند ولی این یک وجود انشائی بعث و ارسال است و بعث تکوینی خارجی نیست ولیکن نظیر و شبیه آن است فقط این فرد انشایی است و آن فرد حقیقی خارجی است حال گفته می شود که ظاهر استعمال امر انشائی این است که این فرد انشایی از بعث هم مثل آن فرد حقیقی است فقط این فرد انشایی و آن فرد خارجی حقیقی است که از سایر جهات متطابق با هم هستند و در بعث حقیقی وقتی کسی را دو بار بعث و تحریک تکوینی و وادار به فعلی می کنند تکرار هم شکل می گیرد و دو فعل از او سر می زند پس تعدد بحث حقیقی خارجی مستلزم تکرار است و بعث انشائی هم وقتی مکرر شد لازمه تطابقش با بعث حقیقی این است که متعلق و مبعوث الیه این هم دو تا بشود و این بدان معناست که اصاله التطابق اقتضا می کند این هم بر وزان آن باشد و تکرار از تعدد أمر استفاده شود.

ص: ۱۱۹

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۱، ص۵۴.

این بیان هم تمام نیست چون نکته این که بعث حقیقی مستلزم تعدد است در خود بعث و ارسال نیست که معنای أمر است بلکه به لحاظ این نکته است که بعث حقیقی و خارجی متعلق به فعل جزئی خارجی است و مستلزم تشخص آن فعل می شود که انجام می گیرد و بعث دیگر به آن محال است ولهذا متعلق بعث دیگر شخص فعل دیگری خواهد شد و این مربوط به حیثیت بعث نیست و در معنای آن اخذ نشده است و در بعث انشائی این گونه نیست که به جزئی تعلق بگیرد بلکه بعث انشائی به عناوین و مفاهیم تعلق می گیرد که می تواند طبیعت کلی باشد و تعدد در تعلق انشاء به آن طبیعت مستلزم تعدد در وجود نمی باشد و تکرار لازم ندارد.

حاصل این که معنای صیغه امر ارسال و بعث انشایی است که متعلق آن می تواند جامع در هر دو انشاء هر دو أمر باشد.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۹/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر بعد الامر بود و این که منشا این ظهور که صاحب کفایه گفته است امر ظهور در تاسیسیت دارد چیست منشأ ظهور در تاکید اطلاق ماده بود و مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)هم بیان کرد که چون دو طلب جدی و دو اراده بر صرف وجود طبیعت ـ مطلق طبیعت ـ نمی تواند قرار بگیرد و لذا لازمه اطلاق ماده أمر آن است که باید دومی تاکید اولی باشد و از برای منشا ظهور امر در تاسیسیت بیاناتی بود که سه بیان ذکر شد .

بیان چهارم: آن است که ادعا شود ظهور در تاسیسیت یک ظهور حالی و سیاقی است و ظهور لفظی وضعی نیست و اطلاق لفظی هم نیست بلکه یک ظهور حالی و مقامی است و آن این که ظاهر حال هر آمری وقتی که امر می کند این است که امر جدیدی است و ظاهر حالش این است که معنای جدیدی را بیان می کند و این همان امر قدیم نیست این معنایش این است که طلب و اراده جدیدی دارد که همان تأسیس است که باید متعلقش مقید شود به فرد دیگر و تکرار لازم است و باید در صدقه قید مره اخری اخذ شود.

ص: ۱۲۰

شهید صدر(رحمه الله) این بیان را ذکر می کند و رد می کند و می فرماید اگر مراد از معنای جدید این است که قبلاً این أمر به مبرز منفصلی ابراز نشده باشد این را ما قبول نداریم زیرا که خیلی از اوقات انسان یک چیز را دوبار ذکر می کند و ظهور أمر در این که مسبوق به ابراز دیگری نباشد قابل قبول نیست. اگر مقصود این است که در همان مجلس تخاطب چنین ظهوری موجود است و این که معنایی که از آن کرده نسبت به شخص این خطاب افاده آن معنای جدید است ولهذا دارد آن را بیان می کند، ظهور در افاده معنای جدید به این معنی درست است ولی این ظهور با وحدت أمر و تأکید محفوظ است زیرا که در یک مجلس دو بار ابراز نکرده است و به لحاظ شخص این خطاب تکرار نشده زیرا مورد بحث أمر منفصل از أمر اول است پس این هم دلیل بر این نخواهد شد که طلب و أمر دیگری دارد و فرد دیگری از طبیعت را می خواهد و در عالم جد اراده دیگری است غیر از اراده ای که قبلا بوده لهذا ایشان به این نتیجه می رسد که اصل ظهور در تاسیسیت را در مورد انفصال دو أمر انکار می کند.

طبق بیان ایشان به این نتیجه می رسیم که در باب تکرار منفصل، ظهوری در امر ـ که اقتضای تاسیس و تعدد أمر و در نتیجه وجوب تکرار فعل را بکند ـ نداریم و تنها ظهور اطلاق ماده را داریم که اقتضای تاکید را دارد و تعارضی میان اطلاق ماده و ظهور هیئت در کار نیست.

ص: ۱۲۱

بیان پنجم: در این جا وجه پنجمی را می شود ذکر کرد که شاید تعمیق همان وجه چهارم باشد.

ظاهر حال متکلم در باب امر و انشا با باب اخبار فرق می کند زیرا وقتی که کسی از حادثه ای خبر می دهد تعدد خبر لازمه اش تعدد حادثه مخبر بها نیست ولی در امور انشائی چون معانی انشایی و أوامر ایجادی هستند و به تعبیر دیگر انشا یک نوع تصدی مولوی است برای تحریک مکلف به طرف فعل البته نه تحریک خارجی بلکه تحریک مولوی انشایی در این مقام متکلم تصدی مولوی بر تحصیل متعلق أمر خودش را از مامور دارد که این یک نوع فعل تحریک مولوی است که متکلم با انشاء چه به صیغه أمر باشد و چه با جمله خبری در مقام انشاء باشد آن را ایجاد می کند و در تکالیف این تصدی مولوی لازم است ولذا قبلاً- گفتیم که قوام امر به همین تصدی مولوی است و لذا اگر اراده اش را ابراز نکند هنوز امر نیست و واجب الاطاعه نخواهد بود پس در باب انشائات تحقق فعلی را که تصدی گری مولا است داریم که ظاهرش تصدی جدید است و قبلا نبوده است زیرا این فرد ایجاد شده از تصدیگری مولوی مسبوق به عدم است و جدید است.

حال گفته می شود همان طور که این فعل تصدی جدید است و غیر از تصدی است که با امر اول انشا شده است یک فرد جدیدی از اراده و طلب جدی را هم در بر دارد و آن اراده ای که پشت سر این تصدی است اراده جدیدی است تا متناسب با تصدی جدید باشد و این همان اصاله التطابق و یا افاده معنای جدید به این بیان است که اگر نباشد و همان اراده و طلب سابق باشد مجاز لازم نمی آید و خلاف اطلاق به معنای تقیید طبیعت امر لازم نمی آید ولی خلاف تناسب و تطابق است چون اگر تصدی جدیدی نباشد کأنه ناظر به همان اراده و أمر سابق است که تصدی شده بوده و نوعی ضیق در این تصدی می باشد ولذا می شود این تناسب را قبول کرد و این مناسب است و بدین جهت است که عرف هم در امر تاکیدی منفصل یک نوع عنایتی می بیند که ناظر به أمر سابق است و ضیقی در أمر است و یا به تعبیری دیگر یک اشاره به تصدی سابق در تاکید هست بر خلاف تاسیس که از این جهت مطلق و مستقل است این که اصلا منشئی برای تاسیسیت أمر نیست خلاف وجدان است و این وجدان صاحب کفایه(رحمه الله)بعید نیست عرفی باشد و نکته اش هم اصاله التطابق یا تناسب است بنابراین اصل ظهور سیاق در تأسیس قابل انکار نیست.

حال بایستی بحث شود که حالا که این ظهور را قبول کردیم نسبت آن با اطلاق ماده که اقتضا تأکید و نفی اراده جدید را می کند، چگونه می شود.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۹/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر بعد از امر بود و نکات و تقریباتی ذکر شد برای این که گفته می شود امر ظاهر در تاسیسیت است و گفته شد مقتضای اطلاق ماده امر دوم مصداقی که متعلق امر اول است را می گیرد و اثبات تاکید می کند چون نمی شود دو امر به صرف وجود یک طبیعت تعلق بگیرد و این اجتماع مثلین است در مقابل ظهور در تاسیسیت ادعا شده که انشا امر هم ظهور در تاسیسیت دارد و این اقتضا دارد امر جدید باشد و به مره اخری از آن طبیعت تعلق گرفته باشد یعنی اطلاق ماده را قید بزند و این ظهور هم ادعا شده بود و گفته شده بود جائی که أمر دوم منفصلا بیایید به کدام یک از این دو ظهور اخذ می شود.

بحث مفصلی شد که منشأ ظهور در تاسیسیت چیست زیرا که ظهور لفظ أمر که نیست و مقتضای اطلاق لفظی هیئت هم که نیست و تقریباتی ذکر شد و گفته شد برخی مثل شهید صدر(رحمه الله)اصل این ظهور را انکار کرده اند و ما وجه پنجمی برای این ظهور ذکر کردیم و ارجاع دادیم به اصاله التطابق بین این که امر دوم فرد جدیدی از تصدی مولوی است پس فرد جدیدی از اراده و طلب هم در عالم جد دارد و اراده تأکید نیاز به عنایت دارد و تاکید کانّ یک ضیقی در مفاد أمر است و کأنه عرفاً ناظر به مدلول أمر اول است و در این حد گفتیم ظهور قابل انکار نیست و حرف صاحب کفایه(رحمه الله)که گفته المنساق من ظهور الامر فی التاسیس درست است بعد گفتیم اگر این ظهور باشد این دو ظهور اطلاق ماده و ظهور در تاسیسیت تعارض می کند اطلاق ماده با ظهور در هیئت در تأسیس تنافی پیدا می کند حال حکم این تنافی چیست؟

ص: ۱۲۳

اگر ظهور در تاسیس را در منفصل انکار کردیم نوبت به این بحث دوم نمی رسد و فقط اطلاق ماده را داریم که آن هم اقتضای تاکید را دارد اما اگر این ظهور را قبول کردیم مثل صاحب کفایه(رحمه الله) و خیلی دیگر، نوبت به این می رسد که کدام یک مقدم است و مقتضای قاعده چیست؟ در این جا کلماتی هم ذکر شده از کسانی که اصل ظهور در تاسیسیت را قبول کرده اند ولو ظهور سیاقی و غیر لفظی که بیاناتی داشته اند و ما در اینجا باید چند نکته را بحث کنیم.

نکته اول: یکی این که اصل این ظهور را که ما قبول کردیم می خواهیم بگوئیم این ظهور در مورد قضایای شخصیه است و در مورد قضایای حقیقیه قانونیه به خصوص قضایای حقیقیه در شریعت اسلام نیست یعنی اگر مولا به شخصی بگوید برو آب بیار و بعد از مدتی هم بگوید برو آب بیار این جا جا دارد که بگوئیم ظهور در تاسیس دارد چون فرد جدیدی از تصدی درست شد اما اوامری که در قضایای کلیه در لسان شارع اقدس وارد شده است این ها ظهور در تاسیس ندارد چون آیات و روایاتی که از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و یا معصومین(علیهم السلام)صادر شده است و همه به منزله نور واحد هستند ظهور در تاسیس و امر دیگر ندارد بلکه شبیه اخبارات است و همان طور که گفتیم تعدد اخبار دلیل بر تعدد مخبر عنه نمی شود چون از یک حادثه ممکن است ده بار خبر داده شود این جا هم آیات و روایات همگی ظاهر در تبیین شریعت واحده الهی هستند و

ائمه خودشان مشرع نیستند و پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)هم تدرج در بیان احکام شریعت واحد الهی داشته است و آیات متعدد در أمر نماز یا واجبات دیگر شبیه اخبارات متعدد از یک شریعت است ولذا این بحث در ادله فقهی موضوع ندارد لذا اصل ظهور در تاسیس در بیانات شرعی قابل قبول نیست که این بحث اثباتی است و سبب می شود که بگوئیم این بحث در فقه مورد ندارد.

ص: ۱۲۴

نکته دوم : حال اگر در فرضی موضوع داشت مثلا پیامبر(صلی الله علیه وآله) در کلامش دو امر کرد ـ چون پیامبر(صلی الله علیه وآله)خودش این طور که از روایات بر می آید حق تشریع دارد ـ حال اگر پیامبر(صلی الله علیه وآله)دو امر در دو جلسه منفصل انجام داد و خلاصه جائی که موضوعش پیدا شود آنجا این بحث می آید که این دو ظهور که یکی ظهور اطلاق ماده در تاکید و دیگری ظهور امر در تاسیس است کدام یک مقدم است ید اطلاق ماده مقدم است یا ظهور هیئت در تاسیس؟

این جا سه بیان ذکر شده یک بیان مربوط به برخی از شراح کفایه است که گفته اند اطلاق ماده در تاکید و نفی وجوب دوم اقوی است از ظهور هیئت که این وجوب دومی است چون اولی یک اطلاق لفظی است و دومی اطلاق مقامی است یعنی مثلاً ماده صدقه وضع شده است برای طبیعی صدقه و اطلاق دارد و شامل مصداقی که امتثال أمر اول است هم می شود و بخواهیم آن را به مره اخری قید بزنیم اطلاق لفظی را قید زده ایم أما دلالت امر بر تأسیس و تعدد أمر از باب تناسب و اطلاق مقامی است و اطلاق لفظی نیست و اطلاق لفظی اقوی و مقدم است.

یک بیان هم محقق عراقی(رحمه الله)دارد که فرموده است چون ماده رتبهً مقدم است بر هیئت و هیئت عارض بر ماده است در نتیجه رتبه اطلاق ماده مقدم است و مقدم می شود و اطلاق هیئت رفع می شود و موضوعی برایش نمی ماند سپس اشکال می کند که هیئت هم در خارج سبب وجود ماده است و در عالم خارج و امتثال به مثابه علت است و از این جهت رتبه اش مقدم است پس هر کدام یک تقدم رتبی بر دیگری دارد .

وجه سومی نیز ایشان از برای تأکید ذکر می کند که نتیجه مطلب ذکر شده در وجه سابق اجمال أمر دوم از حیث دلالت بر تأسیس است و وقتی نمی دانیم یک امر داریم یا دو امر چون امر دوم مشکوک است با اصل برائت نفیش می کنیم و اینها مطالبی است که گفته شده است در این که اگر ظهور در تاسیس را قبول کردیم کدام یک مقدم است این سه مطلب گفته شده است و این سه مطلب هیچ کدام بیان کلام صاحب کفایه(رحمه الله)نیست مضافا بر این که تمام هم نیستند.

بیان اول تمام نیست که اطلاق لفظی مقدم بر اطلاق مقامی است زیرا که این مطلب جائی ثابت نشده است و برخی برعکس گفته اند ولی واقعش این است که هیچ کدام به این عنوان بر دیگری مقدم نیستند زیرا اگر اطلاق لفظی دلالت وضعی بود مانند عموم دلالت وضعی أقوی و مقدم بر اطلاق است ولی اطلاق لفظی به این معنی نیست که لفظ مطلق وضع از برای اطلاق شده است بلکه وضع از برای ذات طبیعت یا طبیعت مهمله شده است اطلاق لفظی هم دلالت سکوت از بیان قید است و لفظ وضعاً دال بر طبیعت مهمله است و اطلاق را از عدم ذکر قید استفاده می کنیم در جایی که در مقام بیان باشد که دلالت سکوتی و حالی است و از عدم بیان قید، کشف می کنیم ثبوتاً هم قیدی نیست و این عدم ذکر قید در اطلاق مقامی هم هست و باید دید که این سکوت و ظهور حالی در کدام اقوی است و ممکن است در اطلاق مقامی این اقوی باشد و موارد مختلف است.

پس اگر مراد از اطلاق لفظی دلالت وضعی است که غلط است و اطلاق لفظی دلالت وضعی نیست و دلالت سکوت است و اگر منظور این است که همیشه این دلالت سکوتی اقوی است.

جواب آن است که ممکن است سکوت موجود در اطلاق مقامی اقوی باشد (و فرقشان این است که در اطلاق لفظی یک لفظ دال بر طبیعت مهمله هم داریم ولی در اطلاق مقامی نداریم) و وجه دوم که آغا ضیا(رحمه الله)بیان کرده و سپس پاسخ داده هم درست نیست زیرا تقدم رتبه ماده بر هیئت یا بالعکس وجهی برای اظهریت یا أقوائیت ظهور ایجاد نمی کند چه در عالم لحاظ با خارج و تقدم داشته باشد یا نباشد زیرا که تصور ماده رتبةً هم مقدم بر معنای هیئت باشد قابل تقیید به آن می باشد پس این که رتبه کدام مقدم است دخلی در تشکیل ظهورات تصدیقی ندارد و اقوائیت ظهور تابع اقوائیت منشا دلالت است و اگر ظهور حالی در یکی اقوی است این می شود اقوائیت کاشف تصدیقی چه رتبه مجرایش باشد و چه نباشد.

و اما مطلب سومی که ایشان گفته که أمر مجمل می شود و نه اطلاق در ماده تمام می شود و نه ظهور در هیئت و باید به اصول عملیه رجوع کرد و آن هم نفی وجوب دوم را می کند و تأکید ثابت می شود.

این وجه سوم هم تمام نیست زیرا اگر ظهور در تاسیس را قبول کردیم مقتضای آنچه در باب قیود هیئت و ماده و واجب مشروط گفته شد این است که ماده همواره به قیود هیئت مقید می شود چون قبلا در بحث ترتب و واجب مشروط گفته شد که هر قیدی در وجوب و امر اخذ شود خود بخود قید ماده أمر هم می شود و ماده أمر متقید خواهد بود و اطلاق ندارد مثلاً وقتی گفت اذا استطعت وجب علیك الحج ماده حج هم اطلاق برای حج قبل از استطاعت ندارد ولهذا مجزی نیست چون قید استطاعت که در امر به حج اخذ شد قید حج واجب هم می شود و واجب ذاتا مقید شکل می گیرد نه این که تقیید دیگری لازم می آید بلکه خود به خود متقید به قیود أمر است و شامل قبل از زمان فعلیت آن امر نمی شود حال در اینجا می گوییم وقتی ما امر جدیدی به صدقه داشتیم این امر جدید نمی تواند شامل صدقه ای که متعلق امر اول است باشد و صدقه متعلق امر اول مثل حج قبل از استطاعت می شود و اطلاق امر دوم آن را نمی گیرد و خارج از شمول امر دوم است و اگر قیدی خارج از شمول امر باشد خارج از اطلاق ماده است یعنی ماده متقید به عدم آن است نه این که اطلاق دارد و اطلاقش را می خواهیم قید بزنیم بنابر این اگر ظهور در تاسیس را در أمر دوم قبول کردیم قهرا متعلقش فرد دیگری از ماده است و اطلاق ماده نسبت به مصداق أمر اول نخواهیم داشت که معارض با ظهور هیئت داشته باشد بلکه ظهور هیئت وارد بر آن است و ماده مجرای اطلاق نخواهد بود بنابراین مقتضای قاعده برعکس است که اگر ظهور در تاسیسیت را قبول کردیم باید بگوئیم قید مره اخری و یا غیر از آنچه متعلق أمر اول است در اینجا هست .

نکته سوم: این است که صاحب کفایه(رحمه الله)فرموده که سبق تکرار امر بدون قید یا به همان شرط و قید ظهور در تأکید دارد یعنی خود تکرار یک أمر در جائی که عین همین امر سابقاً ذکر شده باشد اگر مشروط است با همین شرط و اگر مطلق است هر دو مطلق هستند از اسالیب عرفی تأکید منفصل است و اسلوب عرفی تاکید فقط این نیست که در یک مجلس دو بار جمله را بگوید بلکه این هم اسلوب تاکید منفصل است همچنان که در قرائن منفصله می گوئیم که خیلی از اوقات غرض محاوره در این است که قرینه را منفصل ذکر کند و مجرد انفصال باعث عدم قرینیت نمی شود بلکه این هم قرینه است و این را در باب تاکید هم صاحب کفایه(رحمه الله) گفته است که وحدت دو امر یا قرینه بر تاکید است و یا اگر قرینه بر تاکید نباشد قدر متیقن آن است که ظهور در تاسیس دیگر ندارد چون وحدت دو امر صلاحیت برای قرینیت را داراست و دیگر ظهور در تاسیس ندارد به نحوی که به اطلاق ماده می شود رجوع کرد و ظاهر ذیل کلام صاحب کفایه(رحمه الله)این مطلب است که خواسته وحدت دو امر را مثل قرائن منفصله حساب کند و این به معنای انکار اصل ظهور أمر در تأسیس نیست لهذا جایی که بدانیم مولی اعتماد بر قرینه منفصل نمی کند این ظهور فعلی است و رافع اطلاق در ماده خواهد شد.

نسخ وجوب؛ نسخ حقیقی (۹۲/۰۹/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

از جمله مباحث مربوط به دلالات امر این بحث است که اگر امری وجوبش نسخ شد، آیا بعد از نسخ وجوب می شود جواز را ثابت کرد یا این که همچنان که وجوب رفته احتمال می دهیم جواز هم رفته باشد و واقعاً حرام شده باشد و نمی شود جواز ــ یعنی عدم حرمت را ــ اثبات کرد البته اگر دلیل ناسخ ظهور در جواز داشته باشد دلیل بر جواز می شود اما اگر ظهور در جواز نداشته باشد و مثل دلیل لبی باشد که فقط وجوب را رفع می کند در این جا بحث شده است که یا از طریق أمر منسوخ می شود اثبات جواز و عدم حرمت را نمود یا خیر؟

ص: ۱۲۸

این بحث در کلمات قدما تحت عنوان نسخ الوجوب آمده است و عنوان مساله دلالت امر بعد از نسخ وجوب بر جواز است لهذا در این جا قبل از ورود به این بحث لازم است فرق بین نسخ حقیقی و نسخ مجازی یا مسامحی در شریعت گفته شود که گفته می شود نسخ در شریعت بر می گردد به تقیید ازمانی و نه نسخ حقیقی.

نسخ عبارت است از رفع ثبوتی یک حکم مثل این که قانون گذار یک قانونی را وضع می کند و بعد آن را نسخ و لغو می کند و قانون دیگری را به جای آن می گذارد مثلا یک مالیاتی را واجب می کند و بعد از مدتی قانون مالیات را لغو می کند این را نسخ می گویند که رفع و لغو ثبوتی و واقعی قانون اولی است .

اما تقیید ازمانی که در اصطلاح اصولیون آمده است این است که خطابی به حسب ظاهر خطاب مطلق بیان شده است و مخصوص به زمانی نبوده است مثلاً وجوب تعیین نماز جمعه در آیه جمعه مطلق است و بعد دلیلی می آید و می گوید این در زمان امام(علیه السلام)است و در عصر غیبت واجب تخییری است این روایت مقید ازمانی آیه جمعه است و زمان غیبت را خارج می کند و این رفع است منتها رفع اثباتی نه ثبوتی یعنی روایت وارده کشف می کند که از اول وجوب تعیینی مشروط به

زمان حضور امام(علیه السلام)بوده است و این قید ثبوتاً بوده است و در حقیقت بیان آن تأخیر افتاده است نه این که واقعاً جعل حکم مطلق بوده و بعد آن را لغو کرده است زیرا مستلزم جهل و بداء است که بر شارع اقدس محال است و لذا گفته اند در باب تشریعات الهیه نسخ حقیقی معقول نیست.

ص: ۱۲۹

این مطلب بر خلاف قوانین عرفیه که هم نسخ حقیقی در آنها معقول است و هم تقیید ازمانی مثلاً قانونی را مطلق قرار می دهند و بعد لغوش می کنند و تقیید ازمانی هم ممکن است که از اول قانون را مقید وضع کرده ولی قیدش را ابلاغ و بیان نکرده باشد که البته عرف معمول همان نسخ و الغاء قانون است ولذا نسخ در قوانین عرفی زیاد است که به خاطر کشف خطا در وضع قانون و یا عوض شدن شرائط بعداً آن را نسخ و لغو می کنند ولی در شارع أقدس ما گفته اند که نسخ حقیقی معقول نیست چون مستلزم بداء حقیقی و جهل است که بر مولای حقیقی محال است و نمی توانیم بگوئیم ثبوتا مولا یک حکم را قرار دهد و پیغمبر(صلی الله علیه وآله) هم تبلیغ کند و بعد امام(علیه السلام)یا خود پیغمبر(صلی الله علیه وآله) یا امام(علیه السلام) آن را نسخ کند و این معقول نیست باید آن را بر گشت داد به تقیید ازمانی که وضع اثباتی است و نه ثبوتی لهذا هر چه عنوان نسخ در روایات آمده است منظور از آن تخصیص ازمانی است که در آن کشف می شود از اول حکم مقید جعل شده است و تنها بیان آن مطلق بوده است.

یکی از فرق های نسخ حقیقی و تقیید ازمانی این است که در باب نسخ حقیقی دلیل ناسخ و منسوخ با هم تنافی ندارند و ناسخ نمی گوید که دلیل منسوخ دلالتش وکاشفیتش از جعل مطلق غلط است و کذب است بلکه می گوید صحیح بوده است ولیکن بقاءً جاعل از حکم دست کشیده و آن را لغو کرده است و لذا به لحاظ عالم ظهورات و دلالات و کشف تکاذبی میان ناسخ و منسوخ در کار نیست و لذا باب نسخ حقیقی خارج از باب تعارض است و به تکاذب بر نمی گردد برخلاف تقیید ازمانی که تعارض غیر مستقر است که جمع عرفی است و از آنجا که گفته شده است نسخ حقیقی در احکام شرع اقدس محال است گفته اند همه موارد نسخ برگشت به تقیید ازمانی می کند و حقیقتاً نسخ نیست زیرا که ثبوتا حکمی که بوده است را برنداشته بلکه کاشف از مقید بودن آن حکم از ابتداء است که بعضاً آن را معصوم با قرینه و مقید متصل بیان می کند و بعضاً ــ براساس مصالحی ــ با خطابات منفصله بیان کرده است همانند تخصیص افرادی که در آنجا هم از اول این قید بوده است و لیکن معصوم قید را بیان نکرده و بعد که بیان کرد معلوم می شود این اطلاق مراد نبوده است و عین این نسبت به نسخ گفته می شود و گفته می شود تقیید ازمانی است.

البته این بحث به تفصیل در تنبیهات استصحاب می آید و شهید صدر(رحمه الله)در آنجا نسخ حقیقی را هم در احکام شرعی به لحاظ عالم جعل و اعتبار نه عالم اراده و ملاک تصویر کرده است و گفته است تقیید ازمانی هر چند که صحیح است ولی لازم نیست که موارد نسخ را به آن برگردانیم و می فرماید آنچه معقول نیست نسخ حقیقی و تبدل عالم ثبوت به لحاظ ملاکات و مبادی حکم یعنی اراده حقیقی مولی است و این مستحیل و مستلزم جهل است ولی نسبت به جعل اعتباری حکم که فعل اختیاری مولی و غیر از بیان و ابراز است معقول و ممکن است یعنی مولا با این که می داند ملاک حکم و اراده و شوقش به نماز جمعه برای عصر حضور است و ملاک آن مقید است ولی همان طور که می تواند مقید جعل کند و بیان را مطلق کند می توانـد حکم را هم مطلق جعل و اعتبار کند چون جعل فعل اختیاری او است گرچه ملاک آن مقید باشد لهذا ثبوتاً جعل و اعتبارش را مطلق قرار می دهد و بعد جعلش را لغو و نسخ می کند بدون این که اراده یا ملاکات تغییر کرده باشد بلکه آنها از اول مقید بوده است و همچنان که ممکن است در بیان که فعل اختیاری او است مصلحتی در اطلاق بوده باشد که آن را مطلق قرار می دهد همچنین ممکن است این مصلحت در اطلاق فعل جعل و اعتبار باشد مثلاً خواسته است تبعیت از عرف عقلاً که مأنوس عامه مردم است بنماید یا هر ملاک و مصلحتی دیگر باعث شده باشد که جعل و اعتبارش را مطلق کند.

ص: ۱۳۱

پس حکم در مرحله مجعولات اعتباری شرعی هم ممکن است کلی جعل شود و بعد لغو شود که نسخ حقیقی می باشد و به عبارت دیگر حکم یک مرحله روح و مبادی دارد و یک مرحله قالب اعتباری که جعل است را داراست و یک مرحله بیان و ابراز دارد که مرحله دوم هم مثل مرحله سوم فعل اختیاری مولاـ ست و همچنان که گاهی مصلحت اقتضا می کند که بیان مطلق باشد همچنان گاهی ممکن است مصلحت اقتضا کند که قالب جعل و اعتبار هم مطلق باشد اما مشهور این را قبول ندارند و به تقیید ازمانی بر می گردانند.

حال در اینجا می گوییم که بنابر نسخ حقیقی این بحث جا ندارد چون در باب نسخ حقیقی عالم ثبوت لغو می شود و الغا می شود و دلالت دلیل حکم منسوخ تکذیب نمی شود تا گفته شود آیا می شود دلالتش بر أصل عدم تحریم و جواز حجت باشد بلکه کاشفیت دلیل منسوخ هنوز هم باقی و حجت است بلکه ممکن است یقین و جزمی باشد و منکشف رفع می شود و این روشن است که در این فرض نه از دلیل ناسخ و نه از دلیل منسوخ نمی شود جواز را اثبات نمود.

لذا طبق امکان نسخ ثبوتی و حمل دلیل ناسخ بر آن، این بحث موضوع ندارد و این بحث وقتی موضوع پیدا می کند که نسخ به تقیید ازمانی برگردد که این قید زمانی از ابتداء بوده است ولی بیان نشده است و بیانش بعد آمده است در این صورت جا دارد کسی بگوید که حال که کشف کردیم دلالت امر بر وجوب در زمان دوم نبوده است و دیگر دلالت أمر بر وجوب در زمان دوم حجت نیست جا دارد بحث شود که دلالت امر اول بر عدم حرمت ضمن وجوب می تواند بر حجیت باقی باشد یا نه که بحث آینده است

مقتضای اصل لفظی (۹۲/۰۹/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نسخ وجوب بود که آیا می شود بعد از نسخ وجوب جواز را ثابت کرد ـ یعنی عدم حرمت ـ به دلیل امر اول البته جائی که دلیل ناسخ ظهور در جواز نداشته باشد و فقط وجوب را نسخ کرده باشد که گفتیم این بحث در جائی است که نسخ را تقیید ازمانی بدانیم و اگر نسخ حقیقی را جائز دانستیم این بحث جا ندارد اما طبق مبنای مشهور که نسخ را به تقیید ازمانی بر می گردانند در دو مقام بحث شده است یکی در مقتضای اصل لفظی است و دیگری هم این که اگر از نظر دلالات أمر لفظ نتوانستیم جواز را ثابت کنیم مقتضای اصل عملی چیست؟

مقام اول: در بحث اول تقریباتی برای اثبات جواز و عدم حرمت ذکر شده است و این تقریب ها به اختلاف مبانی مربوط است مرحوم شهید صدر(رحمه الله) سه تقریب ذکر می کند و بعد همه را رد می کند و ما هم یک تقریب اضافه می کنیم که مجموعاً چهار تقریب می شود.

تقریب اول: این است که کسی بگوید بنابر مسلك مرحوم میرزا(رحمه الله) که دلالت امر بر وجوب به حکم عقل است نه مدلول لفظ أمر و در جائی که ترخیص از شارع وارد شده عقل حکم به الزام نمی کند و اگر ترخیص نباشد عقل می گوید لازم و واجب است طبق این مبنی دلیلی که وجوب را رفع کرده در حقیقت حکم عقل را رفع کرده است و مثل ترخیص در ترك است و حکم عقل به الزام را می گوید نیست اما مدلول امر که ذات طلب بود چه عقل حکم به وجوب بکند و چه نکند دست نخورده است و مثل جائی است که ترخیص در ترک آماده باشد که در اینجا نسبت به زمان دوم آمده است پس ذات طلب که مدلول امر است به لحاظ زمان دوم باقی است مثل زمان اول و مفاد و مدلول امر عوض نمی شود و باید به اطلاق ازمانی مفاد دلیل امر عمل شود و نه تنها جواز بلکه جامع طلب هم ثابت می شود که قهراً استحباب خواهد بود.

ص: ۱۳۳

این مبنی صحیح نیست چنانچه گذشت علاوه بر این که دلیل ناسخ حتی بنابر نسخ مجازی و تقیید ازمانی معمولاً ناظر به مجعول شرعی و دلیل منسوخ است و الا تعبیر ناسخ مناسب نیست و این بدان معنا است که دلیل ناسخ ظهور دارد و این که می خواهد ما جعله الشارع را در دلیل منسوخ رفع کند ولو اثباتاً و نه ثبوتاً پس باید به طلب بخورد و رافع طلب است .

تقریب دوم: تقریب دیگر طبق مبانی کسی است که وجوب را مرکبی از طلب فعل و منع از ترک می گیرد و دلیل ناسخ گفته است این مجموع در زمان دوم نیست و مجموع را نفی می کند که قهراً چون آنها در طول هم هستند قدر متیقن این است که منع از ترک رفع شده است اما ذات طلب که جزء اول مدلول أمر است می تواند باقی باشد پس دلالت تضمنی أمر بر آن جزء حجت است و اثبات جواز بلکه جامع طلب می شود مانند تقریب اول زیرا که دلالات تضمنی اگر یك جزئش ساقط شود باقی دلالات ضمنی ساقط نیست مثل عام که اگر فردی از آن تخصیص خورد نسبت به باقی حجت است زیرا دلالالتش تضمنی بوده و دلالت تضمنی مثل دلالت التزامی با سقوط مطابقی ساقط نمی شوند.

در اینجا هم می گوییم امر دلالت بر مجموع دو چیز می کرد و دلیل ناسخ جزء دوم یعنی منع من الترک را از بین برد و دلالت أمر می تواند بر طلب فعل باقی باشد و یک نحو دیگر از ترکیب در أمر هم می شود باشد که گفته شود وجوب عبارت از طلب شدید است و طلب شدید دو جزء دارد یکی اصل و جامع طلب است که در استحباب هم هست و جزء و یا مرتبه دیگر شدتش است که برای وجوب است و دلیل ناسخ شدت طلب را رفع کرده است قطعا ولی نسبت به اصل طلب مجمل است و نمی گوید اصل طلب هم نیست و فقط می گوید وجوب نیست پس ممکن است جنس باقی بماند و چون جنس با مرتبه ضعیف ضمن مدلول أمر است دلالت تضمنی بر آن حجت است .

ص: ۱۳۴

این هم بیان دیگری است که می خواهد باز هم از نکته تضمنی بودن دلالت استفاده کند این تقریب هم به دو وجه درست نیست .

وجه اول : اشکال مبنائی است که مدلول امر مرکب نیست بلکه بسیط است هر چند مبادی امر که عبارت از شوق و اراده است را می شود تقسیم کرد به شوق ضعیف و شدید.

وجه دوم : این ترکیب را هم در دلالات امر اگر کسی قبول کند این گونه نیست که اگر دلالت مطابقی ساقط شد همه دلالات تضمنی باقی بمانند زیرا که دلالات تضمنی بر دو قسم است برخی دلالت تضمنی بالفعل است یعنی دو دلالت بالفعل موجود است مثل دلالت عام بر تک تک افرادش در عام استغراقی یا مجموعی که دلالت عام بر هر کدام دلالت بالفعل است ولی ضمن ألفاظ و ادوات عموم و برخی موارد مدلول لفظ یک چیز و یک مفهوم بیشتر نیست و ترکیب در اجزء تحلیلی یا خارجی مدلول است مثل تحلیل ماهیت به جنس و فصل و تحلیل به اجزاء یک مرکب و ساختمان خارجی که این نوع اجزاء این گونه نیست که لفظ دلالت بر آنها داشته باشد بلکه مدلول و معنا با قطع نظر از دلالت فی نفسه قابل تحلیل به اجزاء است در این موارد اگر دلالت مطابقی از بین رفت دلالت تضمنی دیگر حجت نیست زیرا که دلالت نیست و این دلالت تحلیلی است و در حقیقت دلالت لفظ نیست و مانند دلالات تضمنی در عام نیست که گفته اند حجت باقی می ماند و لهذا از نظر ادبی و لغوی لفظ انسان دلالت بر حیوان و اجناس و فصول آن ندارد و این ها تحلیل های عقلی از برای ماهیت است نه برای مدلول و دلالت لفظ و فرق است میان ترکب ماهیت یا ترکب دلالت که تفصیل آن در بحث حجیت عام بعد از تخصیص در باقی خواهد آمد و لذا کلمه انسان با حیوان مباین است و جنس در مدلول اسم دال بر نوع اخذ نشده است بلکه ترکیب ممکن است حقیقی خارجی هم باشد مثلا می گوید خانه خریدم اگر خلاف واقع باشد نمی شود گفت خوب شاید یک درب خانه خریده بلکه باید لفظ دلالات تضمنی داشته باشد ولو ضمن مجموعی از دلالات و در مانحن فیه این گونه نیست.

تقریب سوم: تقریب سومی هم مطرح می شود منتها طبق مبنای دیگری است نه در باب امر بلکه در باب تعارض ادله ذکر می شود که گفته می شود دو نوع دلالت داریم یکی دلالت مطابقی ویکی دلالت التزامی مثلاً مدلول مطابقی خطابات جعل است و مدلول التزامی آنها وجود ملاکات است و این دلالت های التزامی بر ملاک و امثال ملاک در انعقاد تابع دلالت مطابقی است و تا مدلول مطابقی شکل نگیرد دلالت التزامی شکل نمی گیرد و تبعیت در انعقاد مورد بحث کسی نیست و این روشن است و الاّ دلالت التزامی نمی بود حال بحث در این است جائی که دلالت مطابقی تشکیل شده و دلالت التزامی هم شکل گرفته و لیکن بعد با دلیل منفصل اقوایی دلالت مطابقی از حجیت ساقط می شود مثلاً مخصّصی برای عام وارد می شود که قبلاً گفتیم مخصص و قرینه اگر متصل باشد مانع از انعقاد ظهور می شود و با وجودش اصلا عموم منعقد نمی شود ولیکن اگر مخصص و قرینه منفصل بیاید عموم در عام شکل گرفته و دلیل اقوای منفصل نمی تواند دلالت عام را از بین ببرد زیرا دلالت و ظهور أمر تکوینی است و وقتی منعقد و محقق شد دیگر لاینقلب عما وقع علیه، بلکه مخصص و قرینه منفصل تنها حجیت عام را رفع می کند پس در مواردی که مقیدات و قرائن منفصل است حجیت مدلول مطابقی ساقط می شود نه ذات آن در اینجا این بحث پیش می آید دلالت مطابقی از بین نرفت و اصل عموم و دلالت بر عموم باقی است پس دلالت التزامیش هم ذاتا هست و تنها دلالت مطابقی از حجیت افتاد أما دلالت التزامی وجهی ندارد که حجت نباشد و اگر مطابقی ساقط شده باشد التزامی که محتمل الصحه باشد که در اینجا دو مبنا حاصل شده یکی قائل به تبعیت دلالت التزامی در حجیت و سقوط از دلالت مطابقی و دیگری عدم تبعیت که طبق مبنای عدم تبعیت یک وجهی برای اثبات جواز از دلیل أمر در ما نحن فیه درست می شود.

ص: ۱۳۶

حاصل آن وجه این است که دلیل منسوخ یک مدلول مطابقی داشت که وجوب تعیینی نماز جمعه مثلاً حتی در عصر غیبت بود و یک مدلول التزامی داشت که نفی احکام تکلیفی مضادّ دیگر بود یعنی نفی حرمت و استحباب و کراهت بود چون هر حکمی ثابت شود مدلول التزامیش نفی اضداد آن حکم است و آنچه با دلیل ناسخ که منفصل است رفع شد تنها مدلول مطابقی یعنی وجوب بود و دلالت امر بر ثبوت وجوب در زمان دوم از حجیت ساقط شد أما مدلول التزامی طبق نظر کسانی که این دو دلالت را در سقوط تابع هم نمی دانند باقی است پس جواز به معنای تساوی که به معنای نه حرمت و نه استحباب و نه کراهت و نه وجوب است ثابت می شود که این جواز بالمعنی الاخص است.

فرق این تقریب با تقریب های بالا این است که در آنها طلب هم ثابت می شد اما در این جا جواز بالمعنی الاخص که یکی از احکام خمسه تکلیفی است ثابت می شود.

بر این تقریب یک اشکال مبنایی وارد است که مبتنی بر عدم تبعیت است و ما تبعیت را قبول داریم ولی ممکن است جواب دیگری هم مبنایی یعنی حتی بنابر مبنای عدم تبعیت داده شود که شهید صدر(رحمه الله)آن را ذکر و پاسخ می دهد می فرماید ممکن است کسی بگوید دلالت التزامی أمر یک دلالت یا سه دلالت بر نفی نیست بلکه ۴ دلالت بر نفی است چون ما ۵ حکم تکلیفی داریم و دلیلی که یکی از آنها را ثابت کند قهراً هم ۴ تای دیگر را نفی می کند پس دلالت التزامی بر نفی یکی نیست بلکه عدم حرمت و عدم اباحه و عدم استحباب و عدم کراهت است و وقتی دلیل ناسخ وارد شد و گفت وجوب نیست حکم تکلیفی پنجم هم نفی می شود و چون هر واقعه باید یکی از این احکام خمسه را داشته باشد علم اجمالی پیدا می کنیم یکی از آنها باید باشد و نفی نشده باشد و چون نفی وجوب با دلیل ناسخ قطعی یا مقدم است پس باید یکی از ۴ تای دیگر باشد و نفی هر چهار تای دیگر که مدلول التزامی أمر بود با هم تعارض و تنافی پیدا می کند و با تعارض مداليل التزامی هم از حجیت ساقط خواهد شد.

پس دلیلی که می گوید ناسخ نیست مدلول التزامیش این است که یکی از آن ۴ تاهست و دلالات سالبه بر نفی آنها با هم تکاذب و تعارض می کنند و تساقط می کنند نه از باب تبعیت در سقوط با سقوط مدلول مطابقی بلکه از باب سریان تعارض به داخل آن دلالتهای التزامی و در نتیجه جواز بالمعنی لاخص و یا أعم هیچکدام ثابت نخواهد شد زیرا که دلالت التزامی أمر بر نفی حرمت نیز با تعارض از حجیت ساقط شده است.

بنای اثبات قول به جواز (۹۲/۰۹/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دلالت امر منسوخ بود ، امری که نسخ شد آیا به لحاظ دوم که زمان نسخ است و تقیید ازمانی است بالدقه می شود به وسیله آن امر جواز را نسخ کرد گفته شد دلالت مطابقی امر، وجوب است و دلالت التزامیش نفی حرمت و نفی استحباب و کراهت است و ناسخ مدلول مطابقی که وجوب بود را نفی کرد أما دلالات التزامی بر عدم حرمت و استحباب و کراهت منافاتی با دلیل ناسخ ندارد و ناسخ می گوید وجوب نیست نمی گوید عدم حرمت نیست پس مدلول التزامی باقی است بر حجیت _ بنابر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی _ بنابراین مبنا اثبات جواز بالمعنی الاخص می شود یعنی چهار تا قضیه سالبه عدم حرمت و عدم استحباب و عدم کراهت و عدم وجوب _ که سه تای اول مدلول التزامی امر منسوخ است و چهارمی مدلول دلیل ناسخ است _ ثابت می شود.

بر این استدلال یک جواب اصلی وارد است که این مبنا یعنی عدم تبعیت را ما قبول نداریم و اکثر محققین هم قبول ندارند و از این راه نمی شود جواز بالمعنی الاخص را اثبات کرد ولی یک جواب دیگری هم داده شده بود که حاصلش این بود که اگر مبنای عدم تبعیت را هم قبول کنیم باز هم این جا از جهت دیگری نمی شود به این دلالت التزامی تمسک کنیم چون آنها از باب تعارض فیمابین و علم اجمالی به کذب یکی از آنها از حجیت می افتد زیرا که دلالت التزامی بر نفی احکام دیگر _ غیر از وجوب _ سه تا نیست بلکه چهارتاست; نفی حرمت، نفی استحباب، نفی کراهت و نفی اباحه هم هست و وقتی یکی از احکام خمسه ثابت شود چهارتای دیگر نفی می شود زیرا که همه آنها اضداد هستند و ما می دانیم در هر واقعه ای یکی از این اضداد ثابت است و هرگاه یکی ثابت شود ۴ تای دیگر باقی نخواهد بود و نفی اباحه هم جزء مداليل التزامی است و در این صورت ۴ مدلول التزامی داریم و وجوب که نفی شد دیگر نمی شود هر ۴ تا منفی باشد چون می دانیم یکی هست و نمی شود هیچ کدام از اضداد نباشد و بین آن ۴ تا علم اجمالی داریم که یکی هست و این موجب تکاذب و تعارض میان آنها می شود و از باب تعارض همه مداليل التزامی ساقط می شود نه از باب تبعیت مثل این که بر علیه دلالت التزامی یک دلیل معارضی باشد .

ص: ۱۳۸

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) این اشکال را پاسخ داده است که این مطلب در صورتی صحیح است که کسی از اباحه بالمعنی الاخص جعل اباحه را که اباحه اقتضایی است اراده کند نه اباحه بالمعنی الاخص چون اباحه بالمعنی الاخص دو معنی دارد ۱) جعل اباحه مثل جعل وجوب ، حرمت ، کراهت و استحباب که جائی که ملاکی در اباحه باشد مولا اباحه اقتضائی بالمعنی

الاخص را جعل می کند یا ممکن است کسی بگوید جائی که اقتضای حرمت ، کراهت ، استحباب و وجوب هم نباشد ممکن است مولاـ جعل اباحه _ که حکم وجودی است _ کند خلاصه اگر علم اجمالی داشته باشیم که هر جا حرمت ، کراهت، استحباب و وجوب نبود مولا جعل اباحه می کند که بعضی از این روایت لکل واقعه حکم این مطالب را استفاده کرده اند و گفته اند حکم، یعنی حکم ایجابی نه سلبی محض این اباحه مثل باقی احکام اربعه مجعوله است و ۲) معنای دیگری هم برای اباحه بالمعنی الاخص است که مولا جعل هیچ کدام از آن احکام اربعه را نکرده باشد که قهراً عقل مباح می شود مانند اباحه قبل از شریعت و مباح بالمعنی الاخص این را هم شامل می شود در مقابل اباحه یا جواز بالمعنی الاعم که شامل مکروه و مستحب هم می شود یعنی حرام نباشد.

اگر کسی قائل شد که در هر واقعه ای شارع مقدس _ اگر مقتضیات احکام دیگر نبود _ اباحه را که حکمی وجودی است جعل می کند ولکل واقعه حکم یعنی حکم وجودی و مجعول این اشکال وارد است زیرا که از برای دلیل وجوب چهار دلالت سلبی بر نفی چهار حکم دیگر تشکیل می شود و علم اجمالی پیدا می شود که شارع یک حکم وجودی مجعول غیر از وجوب دارد و باید یکی از احکام اربعه غیر از وجوب ثابت باشد و نمی شود همه آنها سلب شده باشد پس میان چهار دلالت التزامی تکاذب و تعارض پیش می آید و در نتیجه آنها از این باب تعارض و تساقط می کنند.

أما اگر کسی گفت این روایت که می گوید لکل واقعه حکم شامل جائی که جعل وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نشود هم می شود و لازم نیست شارع اباحه را جعل کند و عدم جعل شارع به جهت عدم ملاک جعل چهار حکم دیگر از طرف شارع هم به نوعی منتسب به شارع است و ضمن شریعت است یعنی اباحه بالمعنی الاخص سلبی هم که وجودی نیست مشمول آن روایات است در این صورت این نحو از اباحه بالمعنی الاخص ارتفاع و انتقایش مدلول التزامی نیست یعنی عدم اباحه سلبی به معنای عدم مقتضی هیچ کدام از امر و نهی _ که هر کدام دو قسم است; لزومی و غیر لزومی، دیگر مدلول التزامی جعل هریک از آنها نیست بلکه مدلول مطابقی جعل وجوب یا حرمت یا استحباب یا کراهت است پس دلیل وجوب بالمطابقه این اباحه بالمعنی الاخص سلبی را نفی می کند زیرا که دلیل وجوب بالمطابقه نقیض خود را نفی می کند نه به دلالت التزامی و فرض بر این است که مدلول مطابقی أمر که وجوب است ساقط شده است و پس در این صورت سه دلالت التزامی از برای دلیل وجوب که انتفای احکام سه گانه دیگر است بیشتر نداریم و نفی اباحه بالمعنی الاخص سلبی عین وجوب است چون نفی نفی، اثبات است و این همان مدلول مطابقی است که ساقط شده است و تعارض در آن سه تا مدلول التزامی نافی نیست و ممکن است هر سه ثابت باشند و به ضم آن سه مدلول التزامی نافی و نفی وجوب که مدلول دلیل ناسخ است اباحه بالمعنی الاخص سلبی _ غیر اقتضایی _ ثابت شود که مقصود هم بیش از این نیست .

یـک جواب دیگر هم داده شـده است که اگر فرضـاً کسـی اباحه بالمعنی الاخص را هم ایجابی و وجودی معنی کنـد و بگوید بایـد یکی از احکـام خمسه وجودی در هر واقعه ای جعل شود و از روایت (لکل واقعه حکم) این معنا اسـتفاده شود که در این جـا یـک حکم وجودی مجعول به نام اباحه موجود است، در این صورت علم اجمالی پیـدا می کنیم که یکی از ۴ تا حکم غیر از وجوب در این جـا هست و دلاـلت التزامی ۴ تـا می شـود و چون علم داریم یکی از این ۴ حکم وجودی هست بعـد از نفی وجوب یا دلیل ناسـخ بین این ها تعارض می شود چون ناسخ یکی را رفع کرد و اگر همه آن ۴ تا هم نباشد این خلاف علم به وجـود حکم وجـودی در هر واقعه است و بین این ۴ دلاـلت نـافی، تعارض ایجاد می شود و تعارض که شـد تساقط می شود و هیچ کدام از آن مدلولهای التزامی نافی ثابت نمی شود تا اباحه بالمعنی الاخص ثابت شود.

این مطلب پاسـخ دیگری هم دارد که شـهید صـدر(رحمه الله) به آن اشـاره نکرده است و حاصل آن جواب این است که دلیل وجوب یـک دلالت التزامی دیگر هم به لحاظ ملاکات دارد یعنی وقتی می گویـد این فعل واجب است همچنانکه نفی حرمت را نفی می کنـد، ملاـک حرمت را هم نفی می کنـد و به لحـاظ عـالم ملاکـات شـش صـورت تصـویر دارد نه پنـج صورت ــ چنانکه در احکام تکلیفی است .

۱) ملاک وجودب ۲) ملاک حرمت ۳) ملاک کراهت ۴) ملاک استحباب ۵) ملاک اقتضایی در اباحه ۶) عدم همه ملاکات فوق در اباحه و دلیل وجوب ــ أمر ــ بالملازمه همه پنـج حالات دیگر را غیر از حالت اول نفی می کنـد یعنی پنج دلالت نافی نسبت به هر یک از پنج حالت دیگر را دارد و نه تنها احکام و مجعولات اربعه دیگر را نفی می کند بلکه پنج صورت از شش صورت در عالم ملاکات را هم نفی می کند و پنج دلالت سلبی بر نفی هر یک از آن پنج حالت شکل می گیرد و وقتی دلیل ناسـخ وجوب را نفی می کنـد ملاـک ابـاحه اقتضـایی نیست این ها ممکن است نفی شود و وقتی این ها نباشـد جعل نسـبت به عـالم جعـل حکم یکی از احکـام تکلیفی خمسه را که وجـوب است بالمطـابقه نفی می کنـد و نسـبت به مـدلول الـتزامی دلیل وجوب که نفی چهار حکم تکلیفی دیگر بود علم اجمالی به کذب یکی از آنها شکل می گیرد.

ص: ۱۴۱

و أما نسبت به عالم ملاک دلالات التزامی دلیل وجوب پنج دلالت نافی بود: ۱) نفی ملاک حرمت ۲) نفی ملاک استحباب ۳) نفی ملاک کراهت ۴) نفی ملاک اقتضایی برای اباحه ۵) نفی عدم همه ملاکات دیگر برای اباحه و دلیل ناسخ نیز مدلول التزامی دارد که عدم وجود ملاک وجوب است و این مدلول التزامی نیز مقدم بر دلالات التزامی دلیل أمر است و این مدلول التزامی منافی با دلالت التزامی نافی پنجم است و آن را از حجیت ساقی می کند زیرا دلالت التزامی نافی پنجم می گفت عدم وجود همه ملاکات حتی ملاک وجوب منفی است در صورتی که دلیل ناسخ میگوید عدم وجود ملاک وجوب منتفی نیست زیرا که با نسخ وجوب، ملاک وجوب هم نیست و عدمش محقق است نه منتفی بنابراین خصوص دلالت التزامی نافی پنجم از حجیت ساقط می شود و با سقوط آن دلالات التزامی نافی چهارگانه دیگر می توانند حجت باشند و در نتیجه اباحه مجعول به جهت عدم وجود ملاکات وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه اقتضایی ثابت می شود که ثبوتاً معقول و ممکن است زیرا که همان حالت ششم به لحاظ عالم ملاکات است و در نتیجه اگر دلیل هم دلالت کند بر این که باید حکم مجعول ــ ولو اباحه ناشی از حالت ششم ــ در هر واقعه ای جعل شده باشد اباحه ناشی از این حالت اثبات می شود و علم اجمالی به کذب یکی از دلالات التزامی نافی، از بین می رود؛ هم به لحاظ عالم ملاکات چنانچه روشن شد و هم به لحاظ عالم جعل حکم زیرا که دلالت التزامی دلیل جوب بر نفی اباحه در حقیقت مشتمل بر دو دلالت است نفی اباحه اقتضایی و نفی اباحه ناشی از عدم ملاکات دیگر که این دلالت التزامی دوم چون که با مدلول التزامی دلیل ناسخ معارض است مانند مدلول مطابقی دلیل أمر ساقط می شود و با سقوط آن، تنها اباحه اقتضایی ناشی از ملاکات در اباحه نفی می شود و نفی آن با نفی حرمت و وجوب و استحباب و کراهت می سازد بدین ترتیب که اباحه ناشی از عدم همه این ملاکات جعل شده باشد. بنابر این علی کل حال اشکال پاسخ داده می شود.

ادامه بحث قبل(۹۲/۰۹/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

تقریب سوم برای دلالت أمر منسوخ بر جواز بالمعنی الاخص تمسک به دلالت التزامی امر بود که امر منسوخ، دلالت التزامی بر عدم حرمت داشت که این دلالت بنابر عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی بر حجیت باقی است و وجوب هم که با دلالت مطابقی ناسخ نفی شد و حرمت ، کراهت واستحباب هم با دلالت التزمی دلیل منسوخ نفی می شود و در نتیجه اباحه آن فعل ثابت می شود.

پاسخ داده شد که ما این مبنا را قبول نداریم و این اشکال مبنایی صحیح است سپس گفته شد که اشکال بنایی هم وارد است زیرا که اگر آن مبنا را هم قبول کنیم اباحه ثابت نمی شود چون دلالت التزامی دلیل أمر سه دلالت سلبی نیست بلکه چهارتاست و نفی اباحه هم مدلول التزامی است و با نفی وجوب به دلیل ناسخ، همه این ۵ تا حکم تکلیفی نفی می شود با این که یکی از آنها باید باشد پس بین غیر نفی وجوب که با دلیل ناسخ رفع شده است و مقدم است میان سایر دلالتهای نافی تعارض و تکاذب ایجاد می شود و نمی توان اباحه را هم ثابت کرد.

این اشکال را شهید صدر(رحمه الله) جواب داده(۱)و گفته شد که اباحه به معنای سلبی است و به معنای عدم احکام ایجابی چهارگانه دیگر است و نفی اباحه با دلیل وجوب به دلالت التزامی نیست بلکه نفی اباحه به معنای عدم وجوب و سایر احکام وجودی، مدلول مطابقی دلیل وجوب است زیرا که نفی نفی اثبات است و دلیل وجوب نقیضش را ثابت می کند و این به دلالت مطابقی است که آن هم ساقط شده است پس سه دلالت التزامی بیشتر نداریم.

ص: ۱۴۳

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۶.

گفته شد که این جواب در صورتی وارد است که اباحه را حکم عدمی بگیریم یعنی عدم ۴ حکم دیگر اما اگر کسی بگوید از روایات (لکل واقعه حکم) یا (مامن شییء الاّ و فیه کتاب او سنه)(۱) استفاده می شود که در هر واقعه این حکم وجودی در شریعت اسلام جعل شده است و اباحه حکم وجودی است و همچنان که وجوب و استحباب و... مجعول هستند اباحه هم حکم مجعول شرعی است یعنی حکم وجودی است و برای هر واقعه ای یک حکم وجودی قرار داده شده و هیچ واقعه بی جعل نیست ممکن است در این صورت گفته شود که این جواب دیگر درست نمی شود ما عرض کردیم طبق این استظهار از آن روایات که شاید خیلی ها این را استظهار کنند باز هم مطلب شهید صدر(رحمه الله)قابل اثبات است و در دلالات التزامی تعارض نمی شود.

اشکال این بود که دلیل ناسخ وجوب را نفی کرد و ۴ حکم وجودی دیگر هم، با هم تکاذب دارند زیرا که اباحه هم که حکم وجودی است مثل استحباب و باقی احکام ضد وجوب است پس چهار دلالت التزامی درست می شود و دلیل منسوخ نافی ۴ حکم وجودی دیگر از احکام خمسه به دلالت التزامی است و دلیل ناسخ وقتی وجوب را نفی کرد نتیجه اش نفی احکام خمسه

است که خلاف (لکل واقعه حکم) می باشد و در نتیجه بین این ۴ دلالت التزامی دلیل أمر تکاذب می شود چون یکی از این ۴ دلالـلت التزامی نـافی می دانیم که خلاـف واقع است و چون نمی دانیم کـدام است همه تساقط می کننـد و اباحه هم ثابت نمی شود.

ص: ۱۴۴

۱- الکافی، ج ۱، ص ۵۹.

این اشـکال بنابراین اسـتظهار مـذکور هم قابل دفع است چون حتی اگر قائل شدیم که اباحه امر وجودی و مجعول است و خدا برای هر واقعه ای یک حکم وجودی مجعول قرار داده است این به این معنی نیست که اباحه ای که مولا در واقعه ای جعل می کنـد ملاک در ترخیص داشـته و اباحه اقتضائی است بلکه ممکن است اباحه مجعول اباحه لا اقتضایی باشد یعنی اباحه مجعول دو قسم است ۱) اباحه ای که جعل می شود به خاطر وجود مصلحت در اباحه که این را اباحه اقتضایی می گوینـد و ۲) اباحه ای است که جعل می شود به خاطر این که ملاک هیـچ کـدام از احکام ۴ گـانه دیگر موجود نیست یعنی مولی احکام اباحه را جعـل می کنـد ولی منشـا جعـل ابـاحه وجود ملاـک برای ابـاحه نیست بلکه ملاکش عـدمی و سـلبی است هر چنـد خود اباحه مجعوله وجودی است.

پس اباحه دو شق دارد و دلیل وجوب بالملازمه هر دو اباحه وجودی را نفی می کنـد حتی اباحه وجودی که ملاکش عدمی و سلبی است زیرا که وجود ملاک وجوب را اثبات می کند و این مسـتلزم نفی اباحه مسـتند به عدم وجود ملاک وجوب است و دلیل ناسـخ بالمطابقه می گوید وجوب نیست و بالملازمه می گوید ملاک وجوب هم نیست و دلالت التزامی دلیل ناسخ مانند مطابقی آن مقـدم است بر دلالت التزامی دلیل منسوخ پس قبل از آمـدن ناسخ دلیل منسوخ هر دو شق از اباحه را نفی می کرد یعنی عـدم مقتضـی الزام را نفی می کرد زیرا که مقتضـی وجوب را اثبـات می کرد چون می گفت ملاک وجوب هم هست و دلیـل ناسـخ می گویـد هـم وجـوب نیسـت و هـم ملاـک وجـوب نیسـت پس این حصه از دلاـلت دلیـل منسـوخ بر نفی ابـاحه لااقتضـایی ساقـط می شود و می مانـد عـدم ابـاحه اقتضـایی که می شود به آن اخـذ کرد و می گفت اباحه اقتضائی هم این جا نیست و حرمت، استحباب و کراهت هم نیست و اباحه وجودی که ملاکش سلبی و عدمی است موجود است.

ص: ۱۴۵

بدین ترتیب همه دلالات التزامی دلیل منسوخ به غیر از دلالتی که با مدلول التزامی دلیل ناسخ ساقط می شود و بر حجیت باقی می ماند و با ضمیمه کردن آنهابه دلیل ناسخ اباحه لااقتضایی ثابت می شود و این بدان جهت است که به لحاظ عالم ملاکات، احکام خمسه شش حالت دارند نه پنج حالت زیرا که حتی اگر اباحه، مجعول و وجودی باشد دو حصه دارد و ملاک جعلش دو حالت است نه یک حالت و حصه ای که ملاکش سلبی است نفیش که مدلول التزامی دلیل وجوب است و به جهت وجود مقتضی و ملاک وجوب و الزام نفی شده است با آمدن دلیل ناسخ از حجیت ساقط می شود زیرا که دلیل ناسخ بالملازمه هم ملاک وجوب را نفی هم کند و در نتیجه با ضمیمه کردن این مدلول التزامی در دلیل ناسخ و مدالیل التزامی چهارگانه نافی در دلیل أمر اباحه وجودی _ که ملاکش سلبی است _ ثابت است و این همان اباحه بالمعنی الاخص است .

پس ما چه از ادله جعل (لکل واقعه حکم) استظهار بکنیم که اباحه باید وجودی باشد چه بگوییم لازم نیست وجودی باشد و اباحه بمعنای عدم جعل احکام دیگر را هم می گیرد تعارضی در دلالات التزامی ایجاد نمی شود و اباحه بالمعنی الاخص ثابت می شود بنابر این اشکال صحیح بر این تقریب همان اشکال مبنایی است .

تقریب چهارم: در این جا می توان تقریب چهارمی هم ذکر کرد که شهید صدر(رحمه الله)مطرح نکرده است و حاصلش آن است که ممکن است کسی بگوید ما در این جا بعد از این که نسخ را به تقیید ازمانی برگرداندیم یک دلیل امر داریم که ظاهر در وجوب است و یک دلیل ناسخ داریم که اطلاق ازمانی آن را رفع می کند و می گوید مثلاً در عصر غیبت نماز جمعه وجوب ندارد و در حقیقت ترخیص در ترک در این زمان می دهد و ما یک قاعده و جمع عرفی در باب امر داریم، که هرگاه در دلیل منفصلی، ترخیصی در ترک یعنی نفی وجوب بیاید می تواند میان آن دو جمع عرفی نمود بدین شکل که أمر را بر استحباب و رجحان حمل می کنیم و دلیل ناسخ که نافی وجوب در زمان دوم است در حقیقت ترخیص در ترک است .

پس این جا یک جمع عرفی داریم که امر را بر استحباب حمل کنیم نه به خاطر این که امر را مرکب از طلب فعل و منع از ترک بدانیم ـ که تقریب دوم بود و آن را رد کردیم ـ بلکه به خاطر آن جمع عرفی است مانند این که اگر یک روایت بگوید اغتسل للجمعه و دلیل دیگری بگوید لا یجب غسل الجمعه عرفاً جمع این دو روایت به این است که أمر به غسل جمعه حمل بر استحباب می شود البته تحلیل این جمع عرفی مخصوصا بنابر این که امر وضع شده باشد برای طلب وجوبی بحث هایی دارد که نمی خواهیم وارد آن بشویم لیکن همه، اصل این جمع عرفی را قبول دارند که حمل أمر بر استحباب ـ بعد از ورود دلیل بر نفی وجوب ـ جمع عرفی است ولی این جا آمده اند و اصل امر را رفع کرده اند و این چه وجهی دارد؟

حاصل تقریب چهارم این است که در جاهای دیگر اوامر را با آمدن دلیل نافی وجوب که ترخیص در ترک است حمل بر استحباب می کنید پس در این جا هم با آمدن ناسخ که دلیل نافی وجوب است باید أمر را به لحاظ زمان دوم که وجوب در آن نفی شده است بر استحباب حمل کنید این تقریب نیز تمام نیست و دو جواب دارد .

جواب اول: یکی این است که جمع عرفی مذکور در جائی است که نسبت به کل مفاد امر دلیل ترخیصی بیاید اما در جائی که ترخیص و نفی وجوب در بخشی از مدلول امر بیاید این جا جمع عرفی، حمل بر استحباب نیست بلکه تخصیص و تقیید أصل أمر است زیرا که خود اخص بودن مرخص قرینه بر تقیید و تخصیص أصل أمر است و این تقیید و تخصیص هم یک جمع عرفی است و عرف این جمع دوم را بر جمع اول مقدم می داند ولذا اگر گفت (اکرم کل عالم) و بعد در دلیل منفصل بگوید (لا‌یجب اکرام الفساق من العلماء) می گفتیم تخصیص اصل أمر است نه حمل أمر در فساق بر استحباب، در این جا هم تخصیص و تقیید ازمانی مانند افرادی است و تقیید اصل أمر استفاده می شود مثل این که از اول بگوید واجب است نماز جمعه مگر در عصر غیبت.

تحلیـل ایـن مطلـب فـوق، آن اسـت کـه قـانون جمـع عرفی بر می گردد به یـک قـانون عرفی عـام و آن هم قرینیت و حمـل بر اسـتحباب و تخصـیص و تقییـد همه از بـاب قرینیت است و معیـار قرینیت طبق تحلیل دقیق مرحوم میرزا(رحمه الله)آن است که اگر قرینه متصـل بود چه ظهوری را رفع می کرد و قرنیه بر خلاـف آن می بود، در حـال انفصال هم همان ظهور از حجیت می افتد و در این جا اگر مخصـص ازمانی ما متصل بود اصل أمر را نسـبت به زمان دوم ــ زمان نسخ ــ تخصیص می زد و قرینه بر آن بود نه بر حمـل بر اسـتحباب; حال که منفصل وارد شـده است در حجیت، آن را تخصـیص می زنـد خلاف جائی که دلیل دوم بر نفی وجوب در کل مدلول أمر آمده باشد مانند اغتسل للجمعه و لایجب غسل الجمعه که اگر متصل آمده بود امر ظهور در استحباب پیدا می کرد و قرینه بر آن بود لهذا در صورت منفصل بودن نیز بر استحباب حمل می شود.

جواب دوم : پاسـخ دوم هم ــ که شایـد بشود گفت تحلیلی دیگر برای پاسـخ اول است ــ این است که حمـل یک امر بر یک معنی به لحاظ بعضـی از مصادیق موضوع آن أمر و بر معنی دیگر به لحاظ مصادیق دیگر مستلزم استعمال یک امر در دو معنی است یا به لحاظ مـدلول اسـتعمالی اگر دلالت أمر به وجوب وضـعی باشـد و یا به لحاظ مدلول تصدیقی جدی اگر با اطلاق و امثال آن باشد و این هم یا ممتنع و یا خلاف ظهور حالی متکلم است که مولا از یک جمله دو مدلول تصدیقی متفاوت داشـته باشد و ظهور حالی این است که یک سـنخ مراد جدی از یک أمر دارد نه این که نسـبت به بعضـی از مصادیق یک مراد جدی دارد و نسبت به بعض دیگر یک مراد جدی دیگر ، پس تقریب چهارم هم تمام نیست.

نسخ امر (۹۲/۰۹/۱۷)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در نسخ امر و امکان اثبات جواز با دلیل ناسخ یا منسوخ بود و چهار تقریب برای اثبات جواز ذکر شد و گفته شد که هیچ کدام از این تقریبات تمام نیست.

تقریب پنجم: بیان پنجمی در کلمات اصولیون هم آمده است و آن تعبیر این است که اگر گفتیم وجوب مرکب از جواز یا طلب فعل و منع از ترک است در نتیجه امر منسوخ دو دلالت خواهد داشت یکی بر جواز فعل که به منزله جنس است که در استحباب، کراهت و اباحه هم هست و دیگری بر منع از ترک ، که به منزله فصل وجوب است و دلیل ناسخ این نوع را رفع کرده ــ که قدر متیقن فصل را رفع کرده است ــ ولی جنسش که ضمن نوع اول بود ــ که وجوب است ــ قابل بقاء است ولو ضمن نوع دیگری مثل استحباب و کراهت یا اباحه پس این جنس قابل بقاء است ولو ضمن نوع دیگر و اگر ما قائل شدیم در باب ارتفاع انواع و تبدل نوعی به نوع دیگر این که فقط فصل عوض می شود و همان جنس در ضمن نوع دیگر باقی می ماند در این صورت جواز اثبات می شود چون دلیل امر دال بر نوع ــ یعنی جنس و فصل هر دو ــ بود و ناسخ فصل را از بین برد أما ممکن است همان جنس باقی باشد و اما اگر قائل شدیم با ارتفاع نوع، جنس موجود هم مرتفع می شود و وجود و فرد دیگری از جنس با نوع دیگر خواهد بود در این صورت دلیل أمر نسبت به دلالت بر جنس جواز هم ساقط می شود و مساله را مبتنی بر آن مساله عقلی کرده اند که آیا با رفع فصل، جنس قابل بقاء است یا خیر؟

ص: ۱۴۹

اشکالاتی بر این تقریب شده است ولیکن بعید نیست که این تقریب بیان دیگری از تقریب دوم باشد چرا که تقریب دوم، تمسک به دلالت تضمنی بود و ممکن است مقصود این آقایان این باشد که امر ضمنا دال بر جواز هم هست و دلیل ناسخ آمده و گفته است وجوب و منع از ترک نیست و جواز به دلالت تضمنی ثابت می شود که از آن به جنس و فصل تعبیر شده است و مقصود همان أخذ به دلالت تضمنی بعد از سقوط دلالت مطابقی است و ما گفتیم این دلالت تضمنی حجت نیست و این جا یک مطلب فلسفی را هم آورده اند که اگر بگوئیم همان جنس نمی تواند تحت نوع دیگری باقی باشد پس مدلول تضمنی جواز هم ساقط می شود و دلیل برای فرد دیگر از جواز هم نداریم.

ما آنجا عرض کردیم اگر دلالت ساقط هم نشود تمسک به دلالت تضمنی تحلیلی درست نیست چون این ها دلالت های مستقلی نیستند بلکه تحلیلی هستند ولی برخی از اعلام فقط این تقریب را در این مسأله ذکر کرده اند و اشکالاتی کرده اند که این اشکالات وارد نیست.

اشکال اول: وجوب به حکم عقل است و مجعول شرعی نیست که گفته شود ناسخ آن را رفع می کند یعنی شارع جزء و فصل وجوب را رفع نمی کند زیرا وجوب اصلاً مجعول شارع نیست تا با فعل شارع نسخ شود.

پاسخ اشکال: این اشکال وارد نیست به این دلیل که اگر وجوب، حکم عقل هم باشد این حکم عقل جائی است که طلب

باشد و ترخیص در ترک از شارع نباشد پس در موضعش دو عمل منسوب به شارع اخذ شده است ۱) طلب شارع و ۲) عدم ترخیص شارع در ترک و دلیل ناسخ جزء دوم که فعل شارع و منسوب به او هست را رفع می کند و طبق این مسلک مطلب صاحب این تقریب بهتر اثبات می شود ولذا ما آن را تقریب اول قراردادیم زیرا که طبق این مبنا مدلول مطابقی أمر هم باقی است چون مدلول مطابقی امر مطلق طلب است و این باقی است و دیگر نیاز به حجیت دلالت تضمنی هم نیست و این برگشتش به تقریب اول است.

اشکال دوم: اگر وجوب مجعول شرعی هم باشد امر اعتباری است و امور اعتباری بسائط هستند البته مقصود وجودات اعتباری است نه عمل انشاء اعتبار که فعل نفس است پس این که گفته شده امر، جنس و فصل دارد و جواز است و فصلش منع از ترک است این ها در امور اعتباری جاری نیست و وجودات اعتباری ماده، صورت ، جنس و فصل ندارند.

پاسخ اشکال: این اشکال هم اشکال لفظی است و این ها مقصودشان ترکب وجود اعتباری نیست تا گفته شود وجودات اعتباری بالحمل الشایع بسایط هستند و جنس ، فصل ، ماده و صورت ندارند بلکه مقصود این است که همین امر اعتباری دو معتبر دارد یک اعتبار تجویز فعل است و اعتبار دیگر، منع از ترک است و این دو معنای اعتباری با هم در وجوب، اعتبار می شوند یعنی طلب یا جواز مقید به منع از ترک اعتبار می شود و دلیل امر دلیل بر هر دو امر اعتباری به صورت مندمج دلالت دارد و وقتی دلیل ناسخ آمد بحث می شود که هر دو این ها می رود یا یکی می تواند بماند.

پس منظور از جنس و فصل خود اعتبار بالحمل الشایع ـ مانند وجودات حقیقی ـ نیست و منظور این است که وجوب اعتبار شده متضمن اعتبار جواز و اعتبار منع از ترک است که اگر با هم اعتبار شود وجوب می شود و ناسخ، این اعتبار دوم را نسخ کرده است مثل این که مقید را اعتبار می کند که هم ذات مقید را اعتبار کرده و هم تقید را ; حال اگر دلیل، قید را نفی کرد آیا ذات مقید می تواند باقی بماند یا نه و از آن به بقای جنس بعد از ارتفاع و زوال فصل تعبیر کرده اند پس مقصود آن است که وجوب، اعتبار دو چیز است ذات جواز و منع از ترک که ناسخ، منع از ترک را می برد و ذات جواز ـ اگر از نظر فلسفی امکان بقاء داشته باشد ـ با دلیل أمر چون دلالت تضمنی بر آن داشته است، ثابت می شود.

اشکال سوم: چرا این مسأله را به بحث عقلی فلسفی ربط داده اید که آیا جنس می تواند تحت نوع دیگری باقی بماند یا نه؟ که اگر بتواند باقی بماند آیا می توان جواز را اثبات کرد یا خیر؟ این بحث عقلی و فلسفی است و ربط دادن مسأله دلالت أمر که بحثی اثباتی است به بحث ثبوتی فلسفی وجه ندارد.

پاسخ اشکال: این اشکال هم وارد نیست زیرا این قائلین می خواهند بگویند جواز فعل که مدلول ضمنی امر است اگر خودش بتواند باقی باشد این همان مدلول تضمنی در ضمن وجوب است که بقائش محتمل است پس حجت خواهد بود اما اگر گفتیم نمی تواند باقی باشد چنانچه استحبابی هم باشد جوازش، جواز دیگری است و آن جواز در ضمن وجوب نیست پس دلیل ناسخ که دلیل منسوخ را رفع می کند مدلول جواز آن را _ که تضمنی است _ به لحاظ مدلول تصدیقی رفع می کند و دال دیگری بر وجود جواز نخواهیم داشت و ربط دادن به این جهت است و صحیح نیز است زیرا که دلالت تضمنی وقتی قابل تمسک است که با رفع منع از ترک مدلولش بتواند باقی باشد اما اگر نتواند باقی باشد دلیل ناسخ آن مدلول را هم رفع می کند چون آنها دو مدلول مستقل و جدا از هم نبودند و جواز، متحد بود با منع از ترک در یک وجود اعتباری که آن هم رفع شد ولی اگر گفتیم این دو جزء مرکب جدای از هم هستند در این صورت دلالت تضمنی می تواند حجت باشد.

بنابر این اشکالات ذکر شده بر این تقریب فنّی و موجّه نیست وصحیح همان پاسخی است که از تقریب دوم داده شد و ثابت شد که تمام تقریبات چهارگانه ذکر شده برای اثبات جواز یا اباحه یا دلیل أمر منسوخ، تمام نبود برخی هم اشکال مبنائی داشت و برخی هم اشکال بنائی پس نمی توان با أمر منسوخ ، جواز را ثابت کرد مگر این که دلیل ناسخ در جواز ظهور داشته باشد که با آن می توان جواز را ثابت کرد اما اگر لسان دلیل ناسخ فقط این باشد که واجب نیست در این جا جواز نه به دلیل ناسخ ثابت می شود و نه به دلیل منسوخ .

ص: ۱۵۲

البته این بحث مخصوص به نسخ که تقیید ازمانی است نمی باشد و در تقیید افرادی هم جاری می باشد همچنین مخصوص به امر هم نیست و در نهی هم جاری است به این صورت که اگر چیزی حرام بود و بعد دلیل ناسخ در زمان بعد حرمت را نسخ کرده و گفت که حرام نیست باز این بحث جاری است که حرمت که نفی شد جواز ترک و یا کراهت فعل ثابت می شود یا ثابت نمی شود و بین احکام اربعه تکلیفی دیگر مردد می شود و همان تقریبات چهارگانه با جوابهایشان در نهی هم جاری است.

مقتضای اصل عملی (۹۲/۰۹/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث به مقام دوم رسید(۱) که مقتضای اصل عملی بعد از نسخ وجوب چیست؟ آیا می شود جواز را اثبات کرد یا نه؟ بحث در این جا در حقیقت در امکان اثبات جواز به معنای عدم حرمت و یا جامع بین وجوب و استحباب است با دلیل استصحاب، نه با اصل برائت چون شکی نیست که اگر وجوب نسخ شد اصل برائت جاری است ولی برائت فقط برائت از عقوبت را اثبات می کند ولی برخی از جاها آثار، بر عدم حرمت واقعی بار است که این آثار با برائت اثبات نمی شود مثلا باید در بحث صلاه مانعیت پوست و موی حیوان غیر ماکول اللحم ، حلیت و عدم حرمت واقعی لحم ثابت شود و این با برائت ثابت نمی شود و لذا بحث در جریان استصحاب شده است که آیا با استصحاب می شود جواز و عدم حرمت و یا حتی رجحان را ثابت کرد یا نه و این بحث در دو جهت است یکی اثبات جواز و عدم حرمت با استصحاب، و دیگری در اثبات مطلوبیت و رجحان یا استصحاب است.

ص: ۱۵۳

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۸۹.

اما بحث اول که می خواهیم با استصحاب جواز را ثابت کنیم، جریان استصحاب یقین سابق و شک لاحق می خواهد که این جا وجود دارد; یقین به جواز بود و بعد از رفع وجوب شک می کنیم که مولا حرمت جعل کرده یانه جواز و یا عدم حرمت را استصحاب می کنیم چون قبل از زمان نسخ یقین به جواز و عدم حرمت بوده است بر این استصحاب دو اشکال وارد کرده اند.

اشکال اول: گفته اند این استصحاب قسم ثالث کلی است که جاری نیست زیرا که این جوازی که شما می خواهید استصحاب کنید استصحاب قسم ثالث است و قسم ثالث این است که می دانیم جامع و کلی ضمن یک فردی موجود شده بود و می دانیم آن فرد مرتفع شده است ولی احتمال می دهیم که کلی در ضمن فرد دیگری موجود شده باشد و این از اول مشکوک بوده است که می گوید این استصحاب کلی جاری نیست چون که محتمل البقاء غیر از متیقن است و در این جا هم گفته اند(۱)که در زمان وجوب می دانستید جواز هست و حرام نیست ولی این در ضمن وجوب بود و جواز ضمن وجوب بود و این قطعاً با نسخ وجوب منتفی شده است و شک می کنید جواز دیگری آمده است یا نه که استصحاب کلی قسم ثالث می شود.

پاسخ اشکال: جواب این اشکال روشن است زیرا که اگر می خواستیم جواز به معنای جامع جواز ضمن وجوب، مستحب ،

مکروه و مباح را استصحاب بکنیم این اشکال درست بوده و کلی قسم ثالث بود ولی ما می خواهیم عدم حرمت را استصحاب بکنیم و می گوئیم قبلاً حرمت جعل نشده بود و همین عدم حرمت را استصحاب می کنیم چون وجوب ضد حرمت است و با هر ضدی عدم ضد دیگر محرز و یقینی است و این استصحاب عدم شخصی است و تا وقتی که شارع حرمت را جعل نکند همان عدم حرمت هست و عدم با تغییر مقارناتش دو تا نمی شود و عدم حرمت همراه وجوب و عدم حرمت همراه استحباب دو تا عدم حرمت نمی باشند بلکه یک عدم حرمت است چون مضاف به شخص حکم حرمت است و لذا ما در این جا نمی خواهیم جامع جواز ضمن وجوب، استحباب، کراهت و اباحه را استصحاب کنیم تا که استصحاب کلی قسم ثالث شود بلکه می خواهیم عدم حرمت را استصحاب کنیم و این عدم حرمت عوض نمی شود ولو ملازمات و مقارناتش عوض شود.

۱- محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۴.

اشکال: ممکن است کسی اشکال کند که استصحاب عدم حرمت معارض دارد و معارض با استصحاب عدم احکام دیگر است زیرا که حالت سابقه کراهت ، اباحه و استحباب هم عدمی بوده است و یکی هم عدم حرمت است و در آنها هم استصحاب عدمی جاری است و علم اجمالی داریم که یکی از این عدم ها منتفی شده است و نمی شود هیچ یک از احکام خمسه نباشد بنابراین که هیچ واقعه ای از حکم خالی نیست پس علم اجمالی به کذب یکی از این عدمها داریم و استصحاب عدم حرمت معارض می شود با استصحاب عدم استبحاب و عدم کراهت و عدم اباحه.

پاسخ اشکال: جواب این اشکال هم روشن است زیرا که اولاً: اینکه باید برای هر واقعه ای حکم وجودی باشد ما آن را قبول نکردیم و اباحه سلبی را هم قبول داریم .

ثانیاً: اگر آن را هم قبول کردیم استصحاب در احکام ثلاثه دیگر غیر از حرمت جاری نیست چون اثری بر آنها بار نمی شود چون با نفی اباحه تنجیز ثابت نمی شود زیرا آنچه که منجز است حرمت است نه عدم الاباحه ، ولذا اگر اباحه هم جعل نشده باشد و حرمت هم جعل نشود تنجیز نیست بله اگر بخواهی با عدم اباحه به ضمیمه علم اجمالی حرمت را ثابت کنی این منجز است ولی این اصل مثبت است حاصل اینکه موضوع تنجیز عدم الاباحه نیست و موضوع تنجیز وجودی است و حرمت یا وجوب است پس نفی اباحه اثری ندارد و اثبات حرمت با آن أصل، مثبت است.

ثالثاً: فرض کنیم که آثاری هم داشته باشد و تا از این آثار مخالفت قطعیه لازم نیاید جریان استحصاب در همه اطراف مشکلی ندارد زیرا مخالفت التزامی علم اجمالی است که مانع از جریان اصول در اطراف علم اجمالی نیست مانند استصحاب نجاست در دو ظرفی که می دانیم یکی از آن دو پاک شده است بله مرحوم شیخ(رحمه الله) مخالفت التزامیه علم اجمالی را موجب اجمال در صدر و ذیل دلیل استصحاب می داند که آن هم پاسخ داده شده است .

ص: ۱۵۵

اشکال دوم: این اشکال مبنائی است که آقای خوئی(رحمه الله)(1)در اینجا ایراد کرده اند که استصحاب در شبهات حکمی جاری نیست و تنها در شبهات موضوعی جاری است و این جا استصحاب در شبهه حکمی است زیرا که ما نمی دانیم شارع بعد از نسخ وجوب چه چیزی را جعل کرده است و این شبهه حکمی است.

پاسخ اشکال: این ایراد نیز صحیح نیست نه مبنیً و نه بناءً اما مبنیً صحیح نیست زیرا که ما جریان استصحاب در شبهات حکمی را صحیح و جاری می دانیم و اما بناءً صحیح نیست زیرا که یک وقت ایشان می گوید دلیل استصحاب شامل شبهات حکمی نمی شود چون روایات در شبهات موضوعی آمده است مثلاً، چنانچه بعضی قائل شده اند این اشکال صحیح نیست و خود ایشان این دلیل را قبول ندارد و از روایات استصحاب قاعده کلیه را استفاده می کنند که در موارد روایات از باب تطبیق است و کبرای کلی را بیان می کند (لا تنقض الیقین بالشک) و ایشان از این نظر در جریان استصحاب در شبهات حکمی اشکال ندارد ولی می گویند تعارض در کار است بین استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد و این اشکال هم در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که ما نمی خواهیم جامع جواز مجعول را استصحاب بکنیم ــ که قسم ثابت کلی بود ــ بلکه عدم جعل حرمت را استصحاب می کنیم که استصحاب بقای مجعول نیست بلکه همان عدم جعل است و دیگر معارضی در کار نیست علاوه بر این که اگر استصحاب بقای جواز مجعول هم جاری بود و با استصحاب عدم جعل زائد معارض نبود زیرا که خود ایشان در بحث تعارض در جریان استصحاب در شبهات حکمی متوجه این نکته شده اند که در جایی که مجعول مستصحب حکم ترخیصی باشد نه الزامی این جا تعارضی در کار نیست لهذا استصحاب در شبهات حکمیه را در احکام ترخیصی جاری دانسته اند و آن را استثنا کرده اند.

1- محاضرات فی اصول الفقه، ج4، ص25.

نتیجه این که استصحاب جواز به معنای عدم الحرمه جاری است و معارضی هم ندارد .

جهت دوم: در استصحاب بقای جامع طلب یا رجحان است که این هم تقریباتی دارد .

تقریب اول: استصحاب بقای طلب است که مدلول امر است بنابر این که وجوب به حکم عقل است و مجعول شرعی طلب است و شخص این مجعول شرعی قابل بقاء است پس اگر کسی این مبنی را قبول کرد می تواند بقای شخص همان طلب را استصحاب بکند ولی این مبنی درست نبود و کسانی که این مبنی را قبول دارند و بگویند دلیل ناسخ بیش از ترخیص در ترک را ثابت نمی کند و طلب را رفع نمی کند در این صورت چنانچه شک در بقای اصل طلب هم بکنیم با استصحاب می توان شخص آن طلب و رجحان را اثبات کرد چون احتمال می دهیم نفس طلب باقی باشد البته باید فرض کنیم که دلالت أمر نیست و مثلا از این جهت نسبت به زمان دوم مجمل باشد مثل موردی که ناسخ یا مقید ازمانی متصل باشد .

تقریب دوم: جامع بین وجوب و استحباب را استصحاب می کنیم و می گوئیم قبلا وجوب بوده و وجوب طلب شدید است و طلب ضعیف استحباب است و ما ذات رجحان و طلب را استصحاب می کنیم و این استصحاب شخص است بله استصحاب جامع بین احدالحکمین استصحاب کلی قسم ثالث است ولی استصحاب ذات رجحان و طلب که ضمن مرتبه شدیده طلب که وجوب بود جاری است و فرق است بین وجوب و استحباب در شدت و ضعف و ما مرتبه ضعیف طلب را استصحاب می کنیم و در استصحاب کلی قسم ثالث گفته شده است که اگر جامع ضمنی دو فرد متباین با هم باشد مثل جامع انسان ضمن زید و عمر استصحاب کلی جاری نیست ولی اگر دو فرد نبودند بلکه دو مرتبه در یک فرد بودند استصحاب مرتبه ضعیف جاری است مانند رنگ ضعیف و شدید و این استثنا را مرحوم شیخ(رحمه الله) در رسائل(1)دارد و دیگران هم قبول کرده اند چون اینها دو فرد از جامع نیستند تا استصحاب کلی شود بلکه در مرتبه از یک وجود هستند و ضعیف اگر باقی باشد همان وجود سابق است که در ضمن مرتبه شدید بوده است حال اگر کسی بخواهد اینجا این راجاری کند مرحوم آخوند(رحمه الله)جواب می دهد که اگر بالدقه العقلیه هم درست باشد که استحباب و وجوب دو مرتبه از طلب هستند از نظر عرف درست نیست و وجوب و استحباب دو فرد مستقل از حکم هستند و اشکال استصحاب کلی قسم ثالث وارد می شود و ارکان استصحاب را ندارد چون آن فرد از طلب و حکمی که یقینی است یقیناً هم منتفی شده است و فرد دومی هم از اول مشکوک بوده است.

۱- فرائد الاصول، ج۳، ص۱۹۶.

تقریب سوم: وجوب و استحباب هر چند دو فرد هستند و اگر استصحاب را نسبت به وجوب و استحباب جاری کنیم استصحاب کلی قسم ثالث می شود عرفاً بلکه حتی بالدقه العقلیه ولی ما استصحاب را در حکم شرعی مجعول جاری نمی کنیم بلکه در مبادی و روح حکم جاری می کنیم و می گوئیم در پس این وجوب اراده و شوقی نهفته است و ممکن است این شوق مولی در مرتبه ضعیفه اش باقی باشد و نسبت به عالم اراده و شوق تعدد مرتبه است و این تعدد مرتبه هم عقلی است و هم عرفی است زیرا که اراده و شوق از اوصاف عارضه بر نفس است که شدید و ضعیف دارد مثل عوارض خارجی و مانند سائر اعراض می باشند بنابراین وجود شدید حب و اراده مولی معلوم الانتفاء است و مرتبه ضعیفه از آن محتمل البقاء است که استصحاب می شود و استصحاب شخص است و وقتی این استصحاب جاری شد اراده مولی ثابت می شود و اثر بر آن بار می شود مثلاً می شود آن فعل را به قصد قربت انجام داد چون متعلق اراده و شوق مولاست و در قصد قربت، قصد امر بالخصوص لازم نیست.

ممکن است اشکال شود که مستصحب باید حکم مجعول شرعی یا موضوعش باشد که پاسخ داده می شود که در استصحاب بیش از این لازم نیست که بر مستصحب اثر عملی تنجیزی و تعذیری بار شود و بر این استصحاب هم اثر عملی تعذیری بار است که می شود با آن قصد قربت کرد و حرمت تشریع را ندارد و هر اثر عملی دیگری هم باشد مترتب می شود و در اجرای استصحاب کافی است.

ص: ۱۵۸

بله اگر گفتیم که جعل وجوب مستلزم حب و شوق در مبادی نیست این استصحاب هم جاری نخواهد بود مگر در مواردی که وجود شوق را در نفس شارع احراز کنیم.

کیفیت تعلق امر (۹۲/۰۹/۲۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث های گذشته در دلالات امر در برخی از حالات بود که گذشت فصل دیگر از مباحث اوامر در کیفیات تعلق امر است(۱)البته این عنوان را اصولیون در این بحث قرار نداده اند و ما آن را مطرح کرده ایم برای اینکه تتمه مباحث اوامر را جمع کنیم که عبارت است از بحث از کیفیات تعلق امر، مانند فرق بین امر تعیینی و تخییری یا امر موسع و مضیق یا کفایی و عینی که همه اینها کیفیات تعلق امر به فعل مأمور به است .

اولین بحث در این فصل بحث معروفی است که آیا امر متعلق به طبائع است یا افراد طبیعت مثلاً صلّ به طبیعت و صرف الوجود صلاه تعلق می گیرد یا به افراد در مشخصات فردی صلاه و ثمره بحث هم خواهد آمد و شاید اصل این بحث، بحث اثباتی بوده است که ظاهر امر کدام است آیا تعلق به صرف طبیعت است یا مشخصات فردی هم تحت امر قرار می گیرد ولی به جهت اضافاتی که صاحب کفایه انجام داده این بحث، به دو بحث منحل می شود که یک جهت بحث ثبوتی و عقلی است که صاحب کفایه آن را اضافه و وارد بحث کرده است(۲) که آیا متعلق امر نفس طبیعت است یا ایجاد طبیعت، و این بحث عقلی و ثبوتی است و مربوط به نکاتی است که بعد خواهیم گفت و مختص به دلالت امر هم نیست بلکه حتی در اراده، شوق و مبادی امر هم جاری است و صاحب کفایه این بحث را به یک معنی در نهی هم برده است و گفته است نهی هم طلب اعدام طبیعت است و بحث دیگر هم بحث اثباتی است که آیا ظاهر امر این است که امر به ذات طبیعت تعلق می گیرد یا مشخصات فردی طبیعت هم ماموربه قرار می گیرد که این بحث اصلی است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۳.

۲- کفایه الاصول، ص۱۳۸.

اما بحث ثبوتی را صاحب کفایه به عنوان (وهم و دفع)(۱)آورده است و گفته کسی خیال نکند متعلق امر ذات طبیعت به ماهی هی است و این معقول نیست بلکه متعلق أمر و طلب، صدور و ایجاد طبیعت است البته ماده امر اسم جنس است که در آن وجود یا عدم اخذ نشده است ولی از مدلول هیئت ایجاد طبیعت فهمیده می شود همچنان که از نهی، اعدام طبیعت فهمیده می شود و ایشان در این جا تعبیری دارد و می گوید کسی توهم نکند که طلب به طبیعت بماهی هی یا به فرد موجود به نحو مفاد کان ناقصه از طبیعت تعلق می گیرد بلکه طلب به ایجاد صرف الوجود طبیعت به نحو مفاد کان تامه تعلق گرفته است که طلب ایجاد از هیئت أمر فهمیده می شود أما این که طلب به ذات طبیعت یا به فرد آن بخورد معقول نیست; اما چرا معقول نیست عبارات و تعبیرات مختلفی دارد و بنای کفایه بر رمزی نوشتن است و لذا محتملات وجه نامعقول بودن در نظر ایشان مختلف

است و ممکن یا محتمل است که سه وجه مورد نظر ایشان باشد.

وجه اول: یک تعبیر که به آن تصریح می کند این است که ذات طبیعت بماهی هی (لیست الا هی لا مطلوبه و لا غیر مطلوبه) یعنی در ذات نه وجود لحاظ می شود و نه عدم و نه مطلوبیت ولذا گفته می شود نقیضین هم در ذات طبیعت مرتفع می باشند ولذا آنچه که می تواند متعلق طلب قرار بگیرد باید ایجاد طبیعت باشد نه ذات طبیعت بماهی هی .

۱- کفایه الاصول، ص۱۳۹.

وجه دوم : یک بیان دیگر ممکن است از تعبیرات ایشان استفاده می شود که اگر ذات طبیعت متعلق امر قرار گیرد اگر مقصود، مفهوم طبیعت است که در ذهن است آن مقصود مولی نیست و اگر وجود خارجی بخواهد متعلق طلب قرار بگیرد به نحو مفاد کان ناقصه آن تحصیل حاصل است و اصلا وجوب در خارج مسقط امر است و نمی تواند که متعلق امر باشد و بدیهی است که ممتنع است آن طلبی که در عالم نفس است متعلق و عارض به وجود خارجی باشد و این هم نمی تواند باشد پس متعلق امر ایجاد طبیعت و تحقق آن به نحو مفاد کان تامه است و این هم یک بیان است .

وجه سوم: بیان سومی هم می توان از برخی از کلمات ایشان استفاده کرد که اگر ایجاد را در مدلول امر و طلب نگیریم و همچنین اعدام را در مدلول نهی نگیریم دیگر فرقی بین امر و نهی نیست و اصلاً فرقش همین است که امر طلب ایجاد و فعل طبیعت است و نهی طلب ترک آن است پس باید ایجاد را متعلق امر قرار دهیم نه ذات طبیعت را .

این سه وجه منشأ آن شده است که ایشان ایجاد را متعلق طلب و امر قرار داده است که هر سه بیان ناتمام است و جواب دارد مضافاً بر اینکه راه حلی که ذکر می کند مفید نیست و صحیح هم نیست .

اما بیان اول که فرمود طبیعت من حیث هی لیست الا هی در این جا خلطی بین بحث اصولی و منطقی شده است زیرا مقصود منطقی که می گوید طبیعت بماهی لیست الا هی یعنی در ذات طبیعت وجود و عدم و عوارض دیگر غیر از جنس و فصل و ذاتیات لحاظ نمی شود ولی این حرف درست است و این معنایش این نیست که ذات طبیعت نمی تواند معروض عارضی قرار بگیرد یا متعلق اراده و شوق و طلب شود ـ همانگونه که متعلق علم و لحاظ و تصور می شود ـ و اگر متعلق طلب و اراده شود معنایش این نیست که عارض داخل در ذات معروض و آن طبیعت می شود بنابراین آن مطلب منافات ندارد با این که طلب عارض بر ذات طبیعت شود و یکی از چیزهایی که عارض بر طبیعت می شود طلب و اراده باشد همچنان که عوارض خاصه دیگر عارض بر طبیعت می شود مانند علم و لحاظ و تصور ذات طبیعت و یا وقتی می گوئیم انسان عالم است که عالم عارض بر طبیعت انسان شده است نه به معنای این که در ذات انسان اخذ شده باشد بلکه به معنای عروض بر آن است و در مانحن فیه نیز طلب و اراده مانند علم و لحاظ ذهنی متعلق و عارض بر ذات طبیعت می شود .

جواب بیان سوم هم روشن است که گفته انـد که همان طور که در نهی ترک طبیعت اخـذ شـده است در امر هم ایجاد طبیعت اخذ شده باشد و جوابش این است که در نهی هم ترک و اعدام اخذ نشده است چون نهی به معنای طلب نیست بلکه به معنای زجر و منع است که به خود طبیعت تعلق می گیرد و فرق آن با أمر که متعلق به طبیعت است نیز همین است بلکه اخذ ایجاد در مـدلول أمر و یا عـدم و ترک در مـدلول نهی واضـح البطلان است زیرا که این ایجاد، آیا مفهوم ایجاد را اخذ می کنید یا واقع آن را، که اگر مفهوم ایجـاد اخـذ شود روشن است از هیئت أمر مفهوم ایجـاد و یا از هیئت نهی مفهوم ترک یا اعـدام اسـتفاده نمی شود و به قول محقق عراقی(رحمه الله) اگر ایجاد در هیئت امر باشـد وقتی بگوییم اوجد الصـلاه باید دو مرتبه مفهوم ایجاد فهمیده شود یکی از ماده (وجد) و یکی از هیئت (أوجد) با این که چنین چیزی واضح البطلان است و همین مطلب هم در نهی جـاری است پس مفهوم ایجاد و ترک قابل اخـذ نیست بلکه مفیـد هم نیست چنانچه بیان خواهیم کرد و واقع ایجاد و ترک هم که أمری در خارج است و اخذ آن تحصیل حاصل بوده و امتناع دارد .

امـا بیـان دوم کـه مهـم همـان است که گفته شـده است ذات طـبیعت و اگر مفهـوم را متعلـق طلب بگیریم این را که مولاـ نمی خواهـد و معقول هم نیست که متعلق امر باشد و اگر وجود خارجی طبیعت متعلق طلب باشد که آن هم مساوق با سـقوط طلب است و تحصـیل حاصل است لهذا ایشان ایجاد طبیعت را به نحو نسـبت تامه یعنی اخراج طبیعت از عدم به وجود را گفته اسـت که متعلق طلب است تـا این اشـکال دفع شود که این هم صـحیح نیست زیرا که ایجـاد هم همان وجود است و فرقش در جهت اضـافه وجود است ه اگر اضـافه به سـبب و فاعـل شود گفته می شود ایجـاد و اگر اضـافه به موجود و محل شود گفته می شود وجود پس اگر امر و طلب بخواهـد به مفهوم ایجـاد تعلق بگیرد که در ذهن است و مطلوب نیست و اگر بخواهـد به واقع ایجاد تعلق بگیرد تحصیل حاصل است و وجود و ایجاد مسقط أمر و طلب است.

بنـابر این اخـذ ایجاد در مـدلول هیئت امر یا ماده آن نه صـحیح است و نه مفیـد است و اشـکال دوم را دفع نمی کنـد ولـذا این اشـکال با اخذ ایجاد طبیعت به نحو مفاد کان تامه حل نمی شود و اصل اشکال ثبوتی و عقلی مطرح شده هم همین است ولهذا برخی به نحو دیگر خواسـته اند این اشـکال را حل کنند و مرحوم عراقی(رحمه الله)تعبیری دارد(۱) که برخی از دیگران آن را دنبـال کرده و قبول کرده انـد و گفته انـد که چون انسـان می خواهـد طبیعتی را طلب و امر کنـد در ذهن یـک وجود زعمی و تقـدیری برای آن طبیعت فرض می کند و وقتی زید که برایش مصـلحت دارد آن را اراده و طلب می کند و بدین ترتیب امر و طلب به وجـود می خـورد نه به مفهوم طـبیعت که در ذهن است منتهـا وجودی که در ذهن فرض و تقـدیر شـده است نه وجود خارجی تا که تحصیل حاصل شود.

این جـواب هم نه اشـکال را حـل می کنـد و نه صـحیح است چـون اگر طـبیعت، در ذهن فرض وجودش شود دیگر ذهن نمی توانـد آن را در این فرض طلب کند و امر به آن تعلق بگیرد و تهافت در لحاظ پیش می آید و به عبارت دیگر اگر این فرض و تقـدیر وجود طبیعت در متعلق أمر و طلب فرض شـده باشـد طلبش تحصـیل حاصل است و اگر فرض نشده باشد و در مقدمات اراده و طلب باشد اشـکال باقی می ماند و دفع نمی شود زیرا که اشـکال عقلی نسبت به متعلق طلب و امر است نه مقدمات آن البته جواب صحیح در کلمات دیگر مرحوم عراقی(رحمه الله) آمده است که در آینده آن را توضیح خواهیم داد.

۱- نهایه الاحکام، ج۲، ص ۳۸۰.

انواع عوارض و مفاهیم ذهنی (۹۲/۰۹/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تعلق اوامر به طبیعت یا افراد طبیعت بود و عرض شد صاحب کفایه(۱)در این جا یک بحث ثبوتی اضافه کرده است که تعلق امر یا طلب به ذات طبیعت بماهی طبیعت یا افراد موجود از طبیعت در خارج معقول نیست بلکه لازم است طلب و امر به ایجاد طبیعت به نحو مفاد کان تامه باشد و ایشان ایجاد را در مدلول هیئت امر اخذ کرده و این که چرا ایجاد را اخذ کرده بیاناتی بود که گذشت و دیروز عرض شد.

عمده اشکال این است که اگر طلب به ذات ماهیت و طبیعت بخورد این که مطلوب مولا نیست و اگر به وجود آن بخورد، وجود و عالم وجود خارجی طبیعت عالم سقوط امر است و تحصیل حاصل می شود و شاید این اشکال سبب شده که ایجاد را اخذ کند و گفته شد ایجاد مشکل را حل نمی کند و وجود و ایجاد یک چیز است و دو طرف اضافه برای وجود است که اگر وجود به فاعلش اضافه شود ایجاد گفته می شود و اگر به محل اضافه و لحاظ شود وجود گفته می شود پس اشکال تحصیل حاصل به حال خود باقی می ماند .

بحث وجود زعمی و تقدیری در ذهن هم تمام نبود و حل این شبهه که شبهه ای است در مقابل بدیهی چون روشن است که در باب اوامر و طلبات و ارادات چه تکوینی و چه تشریعی امر متعلق به ذات طبیعت است لکن این شبهه ای است که باید جواب داده شود که طلب طبیعت بماهو مفهوم مطلوب نیست و بماهو فی الخارج هم طلب حاصل است.

ص: ۱۶۴

۱- کفایه الاصول، ص۱۳۸.

شهید صدر(رحمه الله)در اینجا می فرماید(۱) این شبهه در اثر خلطی که در مباحث منطقی و معقولات رخ داده، ایجاد شده است و لذا ایشان تحلیلی راجع به انواع عوارض و مفاهیم ذهنی از فلسفه و منطق می آورد اگر چه لازم نبود که همه شقوق رابگوید ولی به خاطر کامل شدن بحث آن را بیان می کنند و می فرمایند که عوارض بر چند قسم است .

قسم اول: عوارضی است که ظرف عروض و اتصاف آن هر دو خارج از ذهن است مثل حرارت که عارض بر نار خارجی است مفهوم نار، حرارت ندارد بلکه هم عرض حرارت و سوختن در خارج است و هم معروض آن نار خارجی است نه نار در ذهن .

قسم دوم : نوع دیگر عوارضی است که عروض و اتصاف آن هر دو در ذهن است مثل مفاهیمی که در ذهن صفات و عوارض دارند مانند معقولات ثانی منطقی از قبیل کلیت و جزئیت و جنسیت و نوعیت که هم وصف کلیت و جنسیت در ذهن است و هم موصوف مفاهیم در ذهن است یعنی مفهوم بماهو مفهوم تقسیم به کلی و جزئی می شود اما انسانی که در خارج هست کلیت و جزئیت برای او نیست و این صفات عوارض معقولات و مفاهیمی است که از خارج به ذهن وارد شده است و برای

معقول اول عوارض ذهنی است که هم عروض و هم اتصافش در ذهن است .

قسم سوم : عوارضی است که آنها را معقول ثانی فلسفی نامیده اند که حکما در مورد آنها این گونه گفته اند(۲) که عروض آنها در ذهن است ولی اتصاف آنها در خارج است مثل امکان، امتناع، وجوب و استلزامات عقلی مثلا می گوئیم فلان شی ممکن الوجود است یا اجتماع نقیضین ممتنع است این امکان یا امتناع یا وجوب هم وصف و عرض قرار می گیرند و معروض این اوصاف اتصافشان در خارج است یعنی شی ای که حکم می کنیم ممکن است، مراد وجود خارجیش است که ممکن است یاممتنع، والا وجود ذهنی اجتماع نقیضین که ممتنع نیست پس موصوف و اتصاف در خارج است ولی عرض که امکان، امتناع و وجوب است در ذهن است نه در خارج زیرا که عرضی به نام امکان در خارج نداریم که بر انسان عارض شود زیرا اگر در خارج باشد یعنی وجود خارجی دارد و گفته اند که این ممکن نیست چون اگر یک عرض خارجی بود باید وجود داشته باشد و این خودش هم یک وجود می شود که بار یک امکان می خواهد و وجود آن هم یک امکان دیگر می خواهد و تسلسل پیش می آید که محال است علاوه بر این که وجداناً امکان، از امور وجودی نیست بلکه امتناع، محال است از امور وجودی باشد زیرا که معروضش موجود نیست و لذا گفته اند خود این اعراض اعتباریات عقلی و در ذهن هستند پس عروض در ذهن است یعنی عقل اینها را در ذهن اعتبار می کند و اسم آن را معقول ثانی فلسفی می گذارند چون که اعتبارات عقلی هستند نه وجودات خارجی و این غیر از اعتباریات به معنای فرضیات و یا اعتبارات مجعول حقوقی است مثل جعل وجوب و حرمت و زوجیت که این ها اعتباریات فرضی و انشائی هستند ولی این اعتبارات عقلی است و عقل ملزم به این اعتبارات است نه اینکه مثل مسائل حقوقی باشد که می تواند آنها را ادعا و فرض کند یا نکند بلکه این اعتباری است که حقیقت دارد و عقل این اعتبار را همه جا انجام می دهد پس عرض و عروض در ذهن و عقل است ولی اتصاف در خارج است .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۹۵.

۲- منظومه السبزواری، ص۳۹.

شهید صدر(رحمه الله)در این قسم از اعراض بحثی را مطرح می کنند و می گویند که معقول نیست عروض عرضی در یک عالم باشد و اتصاف به آن در عالم دیگر، زیرا که منشا اتصاف عروض است و وجدانا هم اتصاف به آن خارج از ذهن خارجی است پس عروض هم باید خارج از ذهن باشد.

ایشان این جا بیانی دارد که اجمالش بیان می شود که لوح واقع اوسع از لوح وجود است یعنی یک لوح واقع داریم و یک لوح وجود که هر دو خارج از ذهن می باشند و لوح واقع اوسع از لوح وجود است و هر چه واقعیت داشته باشد خارج از ذهن است چه واقعیتش به وجود باشد و چه به ذاتش، و استلزامات در لوح واقع صاق هستند و اتصاف به آن و عروض آنها هم در لوح واقع است نه در لوح وجود تا تسلسل و امثال آن محاذیر لازم بیاید و لهذا حتی اگر ذهنی هم نباشد اجتماع نقیضین محال است و واقعیتی دارد که محصور در وجود نیست و به تعبیر حکما عالم نفس الامر است که اگر مراد از آن عالم واقع باشد اعم از لوح وجود است و واقعیت این ها به ذات خودشان است نه به وجودشان و عروضشان هم واقعی است نه وجودی بنابر این، ایشان این تحلیل را بیان می کنند که ما مفصل وارد آن نمی شویم و ربطی هم به بحث ما در مانحن فیه ندارد و ایشان بیاناتی برای اثبات این مطلب و نقد مطلب فلاسفه بیان می کنند که ما متعرض آنها نمی شویم .

ص: ۱۶۶

قسم چهارم و پنجم : این اقسام در تقسیم بندی ایشان اعراض ذات الاضافه است که در ذهن هستند ولی ذات الاضافه به خارج هستند مثلا علم، معلومی دارد، شوق مشتاق الیهی دارد و چون این ها تعلق و اضافه به یک شی دارند به یک نحو عارضی بر آن متعلق می باشند لهذا ممکن است در این قبیل عوارض هم گفته شود که عروضش در ذهن است و اتصافش در خارج است زیرا که بدون شک علم، اراده و شوق در عالم ذهن و نفس است نه در خارج از آن.

ایشان می گوید بالدقه این حرف درست نیست بلکه هم عروض آنها در ذهن است و هم اتصاف و معروض حقیقی و بالذات آنها در ذهن است و دلیلش هم این است که گاهی من علم دارم ولی جهل مرکب است پس اصلاً معلوم و معروضی در خارج نیست به علاوه این که چون در ذات این ها مضاف بودن و اضافه ثابت است پس این عوارض باید در مرتبه خود ذات مضاف الیه هم باشد و نمی شود در عالم دیگری باشد و این ها برهان بر آن است که این عوارض هم عروضش و هم اتصاف و معروضات بالدقه در ذهن است یعنی معروض حقیقی و بالذات هم در ذهن است و علم و معلوم بالذات و یا حب و محبوب بالذات یکی هستند چون این تعلق در ذات عارض اخذ شده است و در حقیقت معروض بالذات همان صورت ذهنی است که متحد با علم و حب وارده است و عالم خارج معروض بالعرض و المجاز است ولذا اگر بگوئیم معروض بالذات این ها در ذهن است مثل نوع دوم می شوند ولی یک فرقی با نوع دوم دارند که در معقولات ثانی منطق عرض بر مفهوم بماهو معقول فی الذهن عارض است و صفت خود مفهوم ذهنی است اما در این جا مفهوم ذهنی بماهو معقول معروض نشده است بلکه بماهو حاکی و به حیث حکائی و محکی و متصور و منطبع در آن صورت ذهنی به آن تعلق گرفته است یعنی مفهوم ذهنی به حمل شایع معروض بالذات است ولیکن به حمل اولی موصوف و متعلق این اعراض می باشند زیرا که هر تصوری که از خارج به ذهن می آید دو لحاظ دارد لحاظ به حمل اولیش که محکیش و متصور در آن تصور است که همان انسان و انسانیت است و لحاظ به حمل شایع که صورت و وجود ذهنی است و عوارض در این دو نوع چهارم و پنجم تعلق گرفته است به این مفاهیم در ذهن ولیکن به لحاظ جنبه حمل اولیش عین محکی آنها است نه بماهومعقول فی الذهن که بالحمل الشایع و وجود در ذهن است و این قدرت ادراک و حکائیت صور ذهنی در خارج است و لذا می شود اینگونه گفت که این معروض بالعرض است یعنی بالدقه و بالذات معروض صورت ذهنی است ولی چون بر جنبه حکائی آن عارض شده است و محکی در لحاظ و حمل اولی تصور ذهنی یک چیز است و شما خود متصور را می بینید لذا نسبت به شی خارجی هم نسبت داده می شود و گفته می شود شی خارجی متعلق شوق من است و این در تعلق شوق وحب به موجود خارجی جزئی ــ نوع چهارم ــ روشن است که آن وجود خارجی معروض بالعرض است.

ص: ۱۶۷

ایشان می گوید در نوع پنجم یعنی جائی که انسان چیزی را که می خواهد به یک طبیعت و کلی باشد مانند متعلقات طلب و اراده و أمر در اینجا دیگر معروض بالعرض در خارج نداریم زیرا یک وقت طلب به صورت ذهنی موجود در خارج که وجود جزیی است تعلق می گیرد این جا معروض بالعرض دارد اما یک وقت تعلق به یک کلی طبیعی می گیرد مثل نماز نه نمازی که در خارج موجود است بلکه طبیعت نماز در این جا معروض بالذات داریم ولی معروض بالعرض نداریم و آنچه در خارج موجود می شود مصداق معروض بالعرض است نه خود معروض بالعرض یا به تعبیر دقیق تر معروض بالعرضش همان ذات طبیعت است و ذات طبیعت در ذهن دو حیث دارد یک حیث بالحمل الشائع است که وجودی در ذهن است و یک حیث حمل اولی آن موجود ذهنی است که طبیعت نماز در آن دیده می شود نه نماز موجود یا ایجاد شده در خارج بلکه ذات طبیعت نماز در آن منعکس است و لذا معروض بالعرض ذات طبیعت است در این صورت قهراً کسی که این را بخواهد، خواستن ذات طبیعت اقتضائش این است که برود آن را ایجاد کند این در اراده تکوینی و در اراده تشریعی از عبدش آن را می خواهد که او اقدام کرده و ایجاد می کند پس درست است که متعلق بالذات مفهوم و تصور ذهنی است ولی چون که معروض بالعرض عنوانی است که صورت ذهنی حکایت از آن دارد که اگر جزئی باشد صورت چهارم است و اگر کلی باشد صورت پنجم می شود.

می شود این دو قسم را یکی کرد و قهراً در این صورت اشکال عقلی ذکر شده دفع می شود و حل اشکال به این است که این قبیل صفات حب و شوق و طلب متعلق به ذات طبیعت است به لحاظ حمل اولیش که ذات آن ماهیت و کلی طبیعی است که در وجود ذهنی آن طبیعت موجود نمی شود بلکه در وجود خارجی موجود و تحقق می یابد هر چند عنوانش در وجود ذهنی منعکس شده است لهذا وجود ذهنی ومفهوم نماز مطلوب و متعلق اراده و طلب نیست تا گفته شود اثری در آن نیست بلکه آن متعلق در خارج با ایجاد فرد متحقق می شود و از طرفی نه وجود و نه ایجاد در طبیعت محکی اخذ نشده است تا اشکال تحصیل حاصل و امثال آن لازم آید و این هنر ذهنی است که می تواند عناوین و ماهیات خارجی را در ذهن منعکس و منطبع کند و به حیث حکائی و حمل اولی آنها اراده و شوق و طلب تعلق بگیرد که اگر طبیعت و کلی باشد ذات آن طبیعت مطلوب و مراد مولی قرار می گیرد بدون اینکه وجود و یا ایجاد در آن اخذ شده باشد و نتیجه مطلوبیت آن محکی در صورت ذهنی ایجاد آن توسط خود مرید در اراده تکوینی و توسط مکلف در اراده تشریعی خواهد بود و آن چه که ایجاد می شود در خارج مصداق آن طبیعت مطلوب و مراد بالعرض خواهد شد نه اینکه خود آن وجود یا ایجاد خارجی مطلوب و مراد بالعرض باشد تا تحصیل حاصل لازم بیاید .

بنابراین که ایجاد یا وجود در متعلق طلب یا هیئت أمر لازم نیست که اخذ شود ـ چنانکه صاحب کفایه گفته است ـ بلکه مفید هم نیست زیرا که مفهوم وجود با ایجاد هم مانند مفهوم نماز و حج و سایر طبایع مامور بها است یعنی مفهومی انتزاعی موجود در ذهن است که اگر ذات مفهوم مطلوب باشد اثری ندارد و مقصود نیست و بدون امتثال حاصل است و اگر واقع وجود یا ایجاد در خارج متعلق باشد تحصیل حاصل است زیرا که خارج ظرف سقوط است پس اضافه کردن واخذ کردن ایجاد در متعلق أمر و طلب مشکل را حل نمی کند و حل مشکل تنها به بیان فوق الذکر است.

ص: ۱۶۹

متعلق اوامر صرف طبیعت (۹۲/۰۹/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث دوم: بحث اثباتی است که آیا متعلق اوامر صرف طبیعت است و یا أمر به مشخصات افراد طبیعت هم خورده است و در رابطه با این بحث و مقصود از این نزاع و منشأ آن وجوه و تفسیراتی ذکر شده است .

تفسیر اول: تفسیر مرحوم نائینی(رحمه الله) است گفته اند نزاع در این است که امر به صرف وجود طبیعت می خورد در واقع آیا یک أمر به جامع و طبیعی به نحو صرف وجود خورده است و تطبیق آن بر افراد و مصادیق به حکم عقل است ـ که تخییر عقلی نام دارد ـ و یا به هر فردی از آن طبیعت می خورد علی سبیل البدل که آن را تخییر شرعی می گویند و هر فرد علی سبیل البدل و با عطف به (او) مامور به شرعی است مانند امر به خصال ثلاثه در کفارات که هریک از عتق و اطعام و صوم شهرین مامور به شرعی است ولیکن علی سبیل البدل و عطف به (او) البته بنابراین که تخییر شرعی به عطف به (او) برگردد که یک تفسیر دیگری هم در تخییر شرعی می آید که بازگشتش به امر تعیینی به هریک است ولی وجوبش مشروط است به ترک دیگری که مرحوم میرزا(رحمه الله)این را در واجب تخییری قبول ندارد سپس می گوید این بحث بی خود است و دو اشکال بر آن می کند یک اشکال استبعادی که نباید این بحث شود و یک اشکال ثبوتی .

اشکال استبعادی: نباید مورد بحث باشد چون در امکان تخییر عقلی کسی بحثی ندارد و امکان تخییر شرعی است که مورد بحث و اشکال قرار گرفته است تا جایی که برخی تخییر شرعی را به تخییر عقلی برگردانده اند و امکان تخییر عقلی مسلم است و محل نزاع نیست تا کسی بگوید باید اوامر به طبیعت، به افراد آن برگشت کند و تخییر شرعی میان افراد طبیعت باشد .

ص: ۱۷۰

اشکال ثبوتی: اگر بخواهد به تخییر شرعی میان افراد طبیعت برگردد فی نفسه محال است زیرا که افراد طبیعت نا متناهی می باشند و تکثیر أمر بر همه آنها با عطف به (او) و یا وجوبات شرعی مشروطه مستلزم اوامر لا متناهی به عدد آنها است که ممتنع است و مانند أمر به خصال کفاره نیست که محدود و سه أمر است.

یک اشکال ثبوتی هم مرحوم صدر(رحمه الله) وارد می کند که اگر مقصود از أمر به افراد مفهوم فرد باشد عنوان فرد هم مثل صلاه جامع و کلی است و تخییر عقلی می شود و اگر بخواهد واقع فرد را متعلق امر قرار دهد آن هم وجود خارجی که أمر به آن تحصیل حاصل است و معقول نیست .

بنابراین نزاع مذکور هم استبعاد دارد که بحث از امکان تخییر عقلی باشد بلکه برعکس است که تخییر شرعی محل بحث است و هم دو اشکال ثبوتی دارد.

البته این دو اشکال ثبوتی به یک معنا قابل دفع است که در ذیل یک بیان دیگری ما به آن خواهیم پرداخت.

تفسیر دوم: بیانی است که صاحب کفایه(رحمه الله) دارد ایشان گفته است بحث در این است که آیا متعلق امر صرف وجود

الطبیعه است بدون مشخصات فردی یا با مشخصات فردی است یعنی امر سرایت به مشخصات فردی هم می کند و مشخصات هم تحت امر قرار می گیرد.

و بعد می گوید وجدان حاکم به این است که امر به مشخصات فردی نمی خورد لهذا اگر ممکن باشد وجود طبیعت بدون مشخصات در خارج محقق شود بازهم مجزی می باشد و ایشان بیان نمی کند که کسی که می گوید أمر متعلق به افراد است و یا به مشخصات فردی سرایت می کند بر چه اساسی است و چرا این را می گوید لهذا مرحوم میرزا(رحمه الله)می خواهد این نقض را پر کند و توجیهی برایش ذکر می کند که این تفسیر دوم می شود و آن را مبتنی می کند بر یک مساله عقلی است که در فلسفه بحثی دارند که آیا وجود بر طبیعت و ماهیت کلی عارض می شود یا بر ماهیت شخصیه عارض می شود چون در قاعده ای گفته شده است (الشی ما لم یتشخص لا یوجد) و تشخص به فرد است پس باید تشخص و فردیت قبلاً باشد تا وجود عارض شود و لذا وجود بر ماهیت شخصیه عارض می شود و بعد ایشان یک مقدمه هم اضافه می کند که این چه ربطی به بحث امر دارد; جواب می دهد که اگر این گونه شد که وجود طبیعت در خارج باید بر ماهیت شخصیه عارض شود معنایش این است که جائی که شخص اراده تکوینی برای انجام فعلی دارد اراده تکوینی او تعلق می گیرد به ایجاد آن ماهیت شخصی که فرد می باشد پس همیشه اراده تکوینی به فرد و ماهیت شخصیه تعلق می گیرد و اراده تشریعی هم باید به همان چیزی تعلق گیرد که اراده تکوینی به آن تعلق گرفته است زیرا اراده تشریعی بر وزان اراده تکوینی است و فقط توسط مکلف و غیر مولی انجام می گیرد بنابر این امر باید به فرد و ماهیت شخصیه تعلق بگیرد.

اثر این بحث فوق این است که اگر فرد یا ماهیات شخصیه متعلق امر باشد در مبحث اجتماع امر و نهی اثر می کند زیرا مشخصات فردی متعلق أمر و نهی هر دو خواهند بود و ترکیب میان تعلق أمر و نهی اتحادی خواهد شد و امتناع پیش می آید مثلاً مشخصه نماز در مکان مغصوب که غصبیت مکان است مامور به و منهی عنه خواهد بود ایشان و بعضی از تابعینشان این بیان را جواب داده اند بدین ترتیب که آن مسأله عقلی را باطل دانسته اند اما ربط میان دو مسأله را قبول کرده اند و گفته اند تشخص به خود وجود است و مقصود از آن قاعده همین است نه اینکه به مشخصات و عناوین دیگر موجود در افراد، فردیت و تشخص طبیعت حاصل می شود زیرا که مشخصات و لوازم مانند طول و عرض و مکان و زمان هر کدام یک ماهیت و طبیعی هستند و ضم طبیعی و جامع الی جامع و طبیعی دیگر تشخص و تفرد نمی آورد و این یک اشتباه ذهنی است که کسی فکر کند تفرد از باب تجمیع طبایع و لوازم دیگر است چون آن لوازم هم طبائع هستند و اضافه طبیعت به طبیعت جزئی و فرد نمی سازد و آن چیزی که جزئیت و فردیت می آورد و طبیعی را از قابلیت صدق بر کثیرین ساقط می کند فقط وجود است ولذا گفته شده (الشیىء مالم یوجد لایتشخص).

بنابراین اگر بخواهید بگویید امر می خورد به مشخصات که طبائع دیگری هستند مقرون با نماز مثلاً آن طبائع مشّخص و مفرّد طبیعت نیستند و اگر مقصود این است که أمر به وجود خارجی که مشخص طبیعت است تعلق می گیرد قبلاً گفتیم که وجود خارجی فرد یا طبیعت نمی تواند متعلق امر باشد چون تحصیل حاصل است پس نه اراده تکوینی و نه تشریعی هیچکدام نمی تواند به وجود فرد سرایت کند نه به معنای حصه وجودی و نه به معنای مشخصات چون مشخصات مفرّد شخص نیستند و حصه وجودی که مفرد و مشخص است هم اگر متعلق اراده باشد تحصیل حاصل است.

ص: ۱۷۲

یک جواب هم این است که فرض کنیم اراده تکوینی به ماهیت شخصیه می خورد چه لزومی دارد که اراده تشریعی هم مثل اراده تکوینی باشد در اراده تشریعی و أوامر فقط شرط است که متعلق آن مقدور باشد و طبیعی مقدور است ولو از باب مقدوریت فرد و مشخصات و ماهیت شخصی بله در اراده تکوینی چون خودش می خواهد طبیعی را ایجاد کند باید مقدمات و لوازم را هم ایجاد کند ولی در اراده تشریعی امر نفسی فقط به ذی المقدمه می خورد نه بیشتر پس لزومی ندارد که متعلق اراده تشریعی مثل متعلق اراده تکوینی باشد بلکه در اراده تشریعی مولا به آنچه مصب غرض او است امر می کند مثلا مولا امر به احراق می کند و عبد مقدمه القای در آتش را خودش فراهم می کند.

مضافاً بر این که در اراده تکوینی هم این گونه نیست و اگر غرض نفسی در جامع است اراده تکوینی نفسی هم به ایجاد جامع تعلق می گیرد بنابراین اصل ربط دادن مسأله اصولی به آن مسأله عقلی صحیح نمی باشد .

تفسیر سوم: این تفسیر را مرحوم اصفهانی(رحمه الله) به عنوان تکمیل کلام آخوند(رحمه الله) دارد ایشان می گوید این که مرحوم آخوند(رحمه الله)می گوید امر به صرف وجود می خورد یا مشخصات هم تحت امر است مربوط به بحث فلسفی دیگری است مربوط است به این بحث فلسفی که آیا کلی طبیعی در خارج حقیقةً موجود می شود یا نه آنچه در خارج موجود می شود حصه و یا فرد است و وجود کلی و طبیعی در خارج، وجود بالعرض و المجاز است مخصوصاً بنابر اصاله الوجود و آنچه حقیقت است واقع وجود است که آن هم جزئی و متشخص است حال که طبیعت در خارج وجود حقیقی ندارد و مقصود مولی از امر ایجاد آن فعل در خارج است پس باید بگوئیم امر به وجود و فرد می خورد چون آنچه حقیقت دارد در خارج همان است البته ایشان در ذیل این بیان می فرماید که تشخصات فردی که طبایع دیگری هستند تحت امر نخواهند بود بلکه همان حصه وجودی و ماهیت وجودی و ماهیت شخصی بدون آن لوازم و مشخصات متعلق أمر خواهد بود.

این بیان فوق را هم مرحوم آقای خویی(رحمه الله) رد کرده اند که بالاخره درست است که در خارج وجود با فرد متحد است ولی طبیعت هم با او متحد است به برهان این که بر این صادق است و حمل طبیعت بر این فرد حمل شایع حقیقی است و این حمل دلیل بر اتحاد در وجود است پس وجود جامع هم در این فرد حقیقی است نه مجازی و بالعرض لیکن در اینجا پاسخ دیگری نیز موجود است که شهید صدر(رحمه الله) داده است و از حاشیه محقق اصفهانی(رحمه الله) بر نهایه الدرایه خودش نیز استفاده می شود که اگر کسی بگوید وجود طبیعت بالعرض و بالمجاز است نه بالدقه این هم منافات ندارد با این که شارع امر کند به ایجاد طبیعت به همین نحو از وجود که وجود پیدا می کند بالعرض و المجاز زیرا که همین وجود بالعرض غرض مولا را حاصل می کند و مولا در مقام رسیدن به غرضش است چه وجودش از نظر دقت فلسفی حقیقی و بالذات باشد یا بالعرض علاوه بر این که نمی شود أمر و طلب متعلق به حصه و یا ماهیت شخصی در خارج باشد زیرا که اگر بخواهد امر به وجود حقیقی متشخص بخورد تحصیل حاصل می شود و اگر به مفهوم وجود یا حصه بخورد این هم جامع و کلی است و اشکال بر می گردد بنابراین ربط دادن این مسأله اصولی به آن مبحث منطقی صحیح نیست.

ادامه بحث قبل (۹۲/۰۹/۲۶)

Your browser does not support the audio tag.

تفسیر چهارم: شهید صدر(رحمه الله) تفسیر چهارمی را برای نزاع در تعلق امر به طبائع یا افراد مطرح کرده است و آن را به یک بحث عرفی بر می گرداند به این صورت که در عرف فرق بین طبیعت و افراد به لحاظ لوازم و ضمائم شخصی است یعنی مشخصاتی که در یک فرد شکل می گیرد مثلاـ فرد نماز در مکان مخصوص و زمان مخصوص لحاظ می شود و این خصوصیات است که فرد آن طبیعی را درست می کند هر چند بالدقه این مقارنات شخصی هر کدام فی نفسه یک طبیعت است که با وجود مشخص و جزئی می شوند مانند طبیعی نماز که با حصه وجودی مشخص می شود و تشخص حقیقی طبیعی نماز به این ها نیست و این ها طبیعت هایی از اعراض و لوازم است که مقارنات طبیعی نماز است ولی این مطلب دقی است و ذهن عرفی فرد طبیعی نماز را از راه ضمّ آن مشخصات و طبائع دیگر که در آن جمع شده باشد تصویر می کند اگر چه از نظر عقلی تشخص حصه به واقع آن وجود است لیکن این بالدقه العقلیه درست است ولی عرف این مطلب را از فرد نمی فهمد و وقتی به عرف می گویی فرد نماز چیست این خصوصیات را با طبیعت لحاظ می کند ولذا این بحث عرفی است که وقتی امر به طبیعت تعلق می گیرد آیا به فرد عرفی آن طبیعت هم سرایت می کند یا خیر که اگر به فرد عرفی طبیعت سرایت کند آن مشخصات هم متعلق امر ــ ولو ضمناً ــ قرار می گیرد که اگر متعلق نهی و حرمت باشد در بحث اجتماع امر و نهی امتناع شکل می گیرد زیرا یک عنوان متعلق هر دو قرار خواهد گرفت و این ممتنع است و اگر امر بر طبیعت باشد و به فرد به این معنا سرایت نکند اجتماع امر و نهی در یک عنوان نخواهد بود این تفسیر ثبوتاً معقول است ولی بعید است که عرف تنها آن مشخصات را در فردیّت فرد أخذ کند و وجود خارجی و حصّه را با آن اخذ نکند و اگر حصه را هم اخذ کند اشکال تحصیل حاصل که شهید صدر(رحمه الله) مطرح کرده بود مجدداً وارد خواهد بود و این تفسیر هم قابل قبول نخواهد بود .

ص: ۱۷۴

تفسیر پنجم: تفسیر پنجمی هم برای این بحث به ذهن ما می رسد که ما این را از همه تفسیرهای گذشته اقرب می دانیم و شاید

ظـاهر بیان امام(رحمه الله)در تقریراتشان همین تفسـیر است ـ البته با تعبیرات مشابهی ـ و آن تعبیر این است که مقصود از فرد همـان حصه است نه لوازم و مشـخصات مقـارن بـا آن ولی نه حصه مفروغ الوجود که اشـکال تحصـیل حاصل پیش آیـد بلکه مفهوم و جامع حصه و فرد به این معناست که وقتی به صـلاه امر می کنیم کأنه به عنوان (فرد من الصـلاه) و یا (أی اصـلاه) أمر کرده ایم همانگونه که از ادات عموم که اشاره به افراد است به نحو عموم بدلی یا شمولی استفاده می شود و مثلًا بگوییم (صل بکـل صـلاه) و یـا (جئنی بفرد من الصـلاه) و ادوات عموم اشـاره به افراد طبیعت مضاف الیه آنها است و یک معنای حرفی غیر مستقل است و (کل یا أی) مستقلاً معنا ندارد با این که اسم است ولی اسمی است که مانند اسماء اشاره است که بدون مضاف الیه و مـدخولش که طـبیعی است معنـایش قابـل تصور نیست و بایـد به طبیعـتی اضـافه شود و این همـان کـار عطف به (او) در واجب تخییری بنـابر قول مرحوم میرزای نـائینی(رحمه الله)است و یـا عطف به (واو) در عام شـمولی البته عنوان فرد و حصه هم قابل اضافه به طبیعت است و معنایش اسـمی است که بازهم اجمالاً فرد طبیعت را نشان می دهـد حال اگر مولی فرمود (صل) و گفتیم که به افراد طبیعت سـرایت می کنـد یعنی افراد صـلاه را به نحو معنـای اسـمی یا حرفی لحاظ کرده ولی لحاظ اجمالی و عنوانی که در نتیجه آن حکم و امر به صـلاه به ما به الامتیاز هر فردی از طبیعت که فردیت آن است تعلق می گیرد بدون اینکه وجود خارجی در آن اخـذ شـده باشـد تا تحصـیل حاصل لازم بیاید و این نظیر وضع عام و موضوع له خاص است که در آنجا گفته شـد وضع هم مانند حکم است و چون از خلال عنوان اجمالی فرد و الخاص من الطبیعه وضع می شود آن لفظ مختص به افراد آن معنای عام می شود زیرا عنوان خاص و فرد هر چند کلی است ولیکن منتزع از ما به الامتیاز هر فرد نسـبت به فرد دیگر طبیعت است نه ازما به الاشتراک که خود آن طبیعت است و این مطلب نیاز به اخذ وجود خارجی و حصه مفروغ الوجود ندارد بلکـه معری از وجـود است و آنچه که شـهید صـدر(رحمه الله)اشـکال کرده بودنـد که فرد هم کلی است و امر به کلی او را از جامعیت خارج نمی کند و أمر به نحو تخییر عقلی خواهد بود و به افراد سرایت نمی کند.

پاسخش این است که متعلق امر از کلیت نمی افتد و باز هم کلی و تخییر عقلی است ولی افراد آن طبیعت مضاف الیه تحت امر قرار می گیرد و خصوصیت فردیت ـ که ما به الامتیاز افراد طبیعت است ـ اجمالاً ـ لحاظ می شود مثل جزئی که مفهوم کلی است ولی جزئیت در ضمن آن لحاظ شده است چون مفهوم جزئی از مابه الامتیاز افراد و جزئیات انتزاع شده است و جزئیت آن ها را نشان می دهد و در بحث ما هم فردیت آن طبیعت را نشان می دهد که در نتیجه امر به افراد به این معنا تعلق می گیرد یعنی مصداق محکی بالعرض چنین عنوانی فرد طبیعی نماز در خارج خواهد نه خود طبیعت به نحو صرف الوجود در خارج تماماً مثل بحث وضع عام و موضوع له خاص که وقتی واضع عنوان فرد یا خاص را اضافه می کند و می گوید وضعت لفرد من الانسان قهراً موضوع له افراد و خاص آن عنوان خواهد شد ولی از خلال عنوان عامی که از مابه الامتیاز افراد انسان انتزاع شده است چون گاهی عناوین از مابه الاشتراك انتزاع می شود و گاهی از مابه الامتیاز و ذهن اگر مابه الامتیاز افراد طبیعت را با این عناوین انتزاع کرد و به ذهن آورد در این صورت هر حکمی بر آن بار کند برای فرد ثابت خواهد شد و در این جا هم ماموربه افراد می شود مانند این که بگوید (صل فرداً من الصلاه) و یا (صل کل افراد الصلاه) و بحث این است که آیا امر به طبیعت عرفاً و یا عقلاً ـ به افراد آن سرایت می کند یا نه؟ که قائلین به تعلق به طبیعت می گویند امر فقط به صرف الطبیعه تعلق می گیرد و قائلین به تعلق امر به فرد می گویند به افراد تعلق گرفته یا سرایت می کند مثل (جئنی بای فرد من الصلاه) و این تفسیر معقول و بی اشکال است جز اینکه ظاهر أمر قول اول است و لحاظ اجمالی افراد طبیعت نیازمند آوردن ادوات عموم و یا عنوان فرد در متعلق أمر به طبیعت است.

ص: ۱۷۶

البته ثمره ای که آقایان بار می کنند در صورتی که مشخصات تحت امر باشد بر این تفسیر بار نمی شود و مشخصات و لوازم مقرون در فرد متعلق أمر قرار نمی گیرد تا در بحث اجتماع امر و نهی امتناع شکل گیرد زیرا که آن ثمره جائی است که مشخصات هم تحت امر قرار بگیرد ولهذا ممکن است گفته شود این تفسیر ثمره ای نخواهد داشت لیکن پاسخ اشکال فوق این است که این تفسیر هم دو ثمره دارد.

۱ــ یکی در بحث واجب موسع و مضیق است که اگر یک واجب موسع با واجب مضیق تزاحم داشتند بحث می شود که امتثال امر موسع در زمان مضیق صحیح است یا نه و امر ترتبی می خواهد یا خیر که قبلاً گذشت محقق کرکی(رحمه الله) گفته اند نیاز به ترتب نیست زیرا امر به جامع است نه به حصص زمانی واجب موسع و مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته بود امر ترتبی لازم است و در آنجا گفته شد که اگر امر به جامع به نحو تخییر شرعی باشد و هر حصه مامور به باشد ولو علی سبیل البدل ترتب لازم است .

۲ــ یک ثمره هم در باب اجتماع امر و نهی دارد زیرا که در اجتماع امر و نهی در دو مقام بحث می شود یکی در امر و نهی که به دو عنوان است و بینشان عموم و خصوص من وجه است مانند امر به صلاه و نهی از غصب که در این بحث امتناع اجتماع نیاز به اخذ مشخصات تحت امر و سرایت وجوب به آن ها است.

یک بحث دیگری هم در آنجا هست که آیا می شود امر به صرف وجود علی سبیل البدل تعلق بگیرد و یکی از افراد همان عنوان حرام شود یا نه؟ مثلا بگوید (صل) و (یحرم الصلاه فی الحمام) که آن حصه از صلاه را حرام کند در این جا مشهور قائل به امتناع هستند و گفته اند که اگر نماز را ــ ولو جهلاً ــ با قصد قربت بخواند صحیح نیست چون در این جا متعلق هر دو یک عنوان است ولی در آن جا هم بحث می شود که بالدقه العقلیه میان أمر بدلی به صرف الوجود و نهی از فرد تنافی نیست زیرا که حرمت به فرد خورده است که عنوان دیگری است و وجوب به جامع به نحو صرف الوجود خورده است که افراد دیگرش حرام نمی باشد و ملاک امر می تواند در جامع باشد و در حصه منهی عنه هم مفسده ای باشد لهذا نماز با قصد قربت صحیح خواهد بود و چنین نهی و أمری نه به لحاظ مبادی و نه به لحاظ منتهی با هم تنافی و امتناع ندارند حال اگر در این جا بگوئیم امر به فرد طبیعت خورده است و لو علی سبیل البدل اجتماع امر و نهی در آن فرد و حصه منهی عنه شکل می گیرد که بدون شک ممتنع است و نیاز به بیان دیگری نداریم که برخی در آن بحث گفته اند.

ص: ۱۷۷

حاصل این که اگر برای دفع غائله اجتماع امر و نهی صرف الوجود بودن متعلق امر و تعلق نهی به فرد کافی باشد این مبنا برای جواز، در صورتی است که امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد و حصه سریان نکند و الا اجتماع امر و نهی در حصه و فرد لازم می آید.

بنابر این قریب به ذهن همان تفسیر پنجم است و دو اشکال ثبوتی که قبلاً در تفسیر اول گفتیم در این جا رفع می شود یکی اشکال شهید صدر(رحمه الله) بود که می فرمود اگر مفهوم فرد را در متعلق اخذ کنیم تخییر عقلی خواهد شد نه شرعی و اگر واقع فرد را اخذ کنیم محال و تحصیل حاصل است.

جواب این است که مفهوم فرد را اخذ می کنیم و کاری به تخییر عقلی شدن نداریم بلکه می خواهیم بگوئیم که فردیت فرد تحت امر قرار می گیرد زیرا که مابه الامتیاز افراد طبیعت در متعلق امر لحاظ شده است مانند موارد اخذ أدوات عموم بدلی در متعلق أمر و گفته شد که ثمره هم دارد.

اشکال دیگر، اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله) بود که گفته است لازم می آید الی غیر النهایه حرف عطف (او) در تقدیر نسبت به افراد غیر متناهی طیعت اخذ شود و این محال و یا خلاف واقع است.

این اشکال هم در صورتی است که عنوان اجمالی افراد به نحو معنای حرفی و اشاری و یا اسمی قابل لحاظ نباشد همانگونه که در ادوات عموم قابل لحاظ اجمالی است البته همانگونه که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) می فرماید از نظر وجدان لغوی و عرفی روشن است که متعلق اوامر صرف وجود طبیعت است و افراد آن طبیعت نه به نحو معنای حرفی و نه اسمی در آن لحاظ نمی شود مگر از ادوات عموم و امثال آن استفاده شود که دال اضافی می طلبد و از ماده و هیئت امر استفاده نمی شود.

واجب تاخیری (۹۲/۱۰/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

واجب تخییری

بحث جدید در واجب تخییری یا امر تخییری اعم از واجب و مستحب است معمولا در اصول، تخییر را به دو قسم تخییر عقلی و شرعی تقسیم می کنند.

مقصود از تخییر عقلی این است که متعلق امر یک جامع و کلی طبیعی است مثل نماز که مصادیق متعددی دارد و مکلف بین مصادیق آن مخیر است مثلًا نماز در مسجد، نماز در خانه، نماز اول وقت که مکلف بین این مصادیق مخیر است و هر کدام را انتخاب کند طبیعی و صرف الوجود نماز محقق می شود تخییر بین این مصادیق تخییر عقلی است چون متعلق امر یک عنوان واحد است و عقل حکم می کند که این جامع روی هر کدام از مصادیق که انجام بگیرد جامع شکل گرفته و چون تخییر در مصادیق و تحقق مامور به در خارج است _ که مربوط به عقل است _ گفته شده است که این تخییر، تخییر عقلی است.

در مقابل این نوع تخییر مذکور، تخییر شرعی است که در خود متعلق امر تخییر لحاظ شده است و شارع می گوید یا این را و یا آن را انجام بده مثلا در باب کفارات گفته شده است که چنانچه مکلف افطار عمدی کرده کفاره واجب است که یا اطعام ستین مسکین است و یا صوم شهرین متتابعین و یا عتق رقبه است و این عناوین با هم دیگر تفاوت دارند و هر کدام یک طبیعت مباین با دیگری هستند که شارع أمر را میان آنها به نحو تردید و تخییر قرار داده است لهذا گفته می شود تخییر شرعی در أمر است .

ص: ۱۷۹

در رابطه با این نوع دوم که تخییر شرعی است در مباحث اصولی دو بحث مطرح شده است یک بحث در تحلیل حقیقت تخییر شرعی است که آیا یک امر است و برگشت به یک امر دارد یا برگشت به اوامر متعدد مشروطه می کنند و چگونه است؟ تخییر عقلی روشن است و امر به یک چیز است و متعلق یک طبیعی و جامع است و تخییر در مصادیق انجام و امتثال آن است ولی این جا روشن نیست و چگونه است که عنوان اطعام _ مثلاً _ هم واجب است و هم ترکش جایز است یعنی یجوز ترکه الی البدل و این نوعی تناقض است گرچه از نظر نتیجه این مقدار معلوم است که عصیان تخییر شرعی به ترک کل اطراف تخییر است که اگر همه خصال ثلاثه را ترک کرد کفاره تخییری را عصیان کرده است و اگر یکی را انجام داد امتثال کرده است.

اما این که ثبوتاً چه امری است و متعلق امر چیست؟ این اشکالات ثبوتی باعث شده که بحث شود که ثبوتا این امر چگونه تحلیل و تصویر می شود.

بحثی را هم متأخرین از علمای اصول مطرح کرده اند و گفته اند که آیا تخییر بین اقل و اکثر نیز جائز است یا باید تخییر بین

متباینین باشد مثل تخییر بین یک تسبیحه یا بیش از یک تسبیحه در دو رکعت سوم و چهارم نماز، بنابر این بحث در دو مقام است .

مقام اول: در تحلیل أمر تخییری: در رابطه با تصویر و تحلیل واجب تخییری احتمالاتی مطرح شده است که برگشت به دو دسته دارد.

دسته اول: از احتمالات این است که امر تخییری را به یک امر بر می گرداند و در تخییر شرعی هم امر واحد هست نه اوامر متعدد که در متعلق این امر واحد بحث شده است و سه احتمال یا سه قالب تصویر شده است.

ص: ۱۸۰

۱ _ یکی آن امر واحد به عنوان ما یختاره المکلف خورده است.

۲ _ این که امر به عنوان فرد مردد خورده است .

۳ _ أمر به عنوان احدهما یا احدها _ اگر بیش از دو تا باشند _ خورده باشد که عنوان کلی و جامع است مانند تخییر عقلی ولی در این جا جامع انتزاعی است .

این سه احتمال در زیر مجموعه دسته اول است که واجب تخییری در آن یک امر ثبوتا بیشتر نیست که به یکی از این عناوین ذکر شده تعلق گرفته است.

دسته دوم: امر تخییری شرعی را به اوامر متعدد برگشت می دهد و فرقش با تخییر عقلی در این است که امر در تخییر شرعی متعدد است و هر کدام از عناوین تخییری مانند خصال کفاره متعلق امری مستقل از دیگری است و به یک أمر برگشت نمی کند و در این دسته هم دو احتمال ذکر شده.

احتمال اول: تصویری که شاید مقصود کفایه باشد که امر تعیینی به خصوص هر کدام از ابدال خورده است ولیکن به نحو مشروط یعنی در خصال کفاره سه امر است ولی خود اوامر مشروط هستند أما متعلق امر تعیینی و مختلف است و هر کدام متعلقش غیر از دیگری است و وجوب مشروط است به ترک بدلهای دیگر.

احتمال دوم: که این احتمال را مرحوم حاج شیخ(رحمه الله) در حاشیه اش بر کفایه اضافه کرده است که به تفصیل خواهد آمد که ایشان می فرماید لازم نیست که این اوامر را مشروط کنیم و این اوامر می تواند مطلق باشد یعنی هم متعلق هر یک تعیینی و عنوانی غیر از دیگری است و هم امرش مطلق است ولی شارع برای تسهیل، ترخیص در ترک احدهما داده است.

یـک احتمـال را هم مرحوم عراقی(رحمه الله) در ذیل کلامش اضافه می کننـد که می شود احتمال ششـمی باشـد که این را به عنـوان احتمـال مطرح می کننـد و این هم در ذیـل می آیـد و این هـا فهرست بحث هـای مقـام اول است که چگونه می توانیم واجب تخییری را ثبوتاً تحلیل کنیم و شارع به چه امر می کنـد و باید این احتمالات را بررسـی کنیم و ببینیم کدام محذور دارد و کدام ندارد.

بررسی احتمالات در أمر تخییری

امـا احتمـال اول کـه می گفـت واجـب تخییری یـک امر اسـت و به مایختـاره المکلـف تعلـق گرفته است این احتمـال را آقـای خوئی(رحمه الله)مطرح کرده و چهار ایراد بر آن گرفته است و گفته است واضح البطلان است .

اشـکال اول: اولین اشـکال این است که این خلاـف قاعـده اشـتراک است اگر وظیفه یـک مفطر عمـدی صوم شـهرین باشـد و دیگری اطعـام سـتین مسـکین تکلیف هر کـدام غیر از دیگری می شود بـا این که ظـاهر ادله این است که همه مکلفین در یک موضوع مانند افطار عمدی در احکام واحد هستند.

اشـکال دوم: اشـکال دیگر این است که این تصویر ثبوتـا ممکن نیست چون تحصـیل حاصـل است مـا یختاره المکلف یعنی تا مکلف یکی را اختیار نکند ماموربه نیست پس امر به آن شـی فرع اختیار اوست و اختیار کردن مکلف محقق موضوع أمر است و این یعنی امر فرع اختیـار است و تا اختیار نکنـد ماموربه نیست و مقصود از اختیار همان اختیار در مقام عمل است و این یعنی امر به آن فعل در طول عمل به آن است و این تحصیل حاصل و لغو است.

اشکال سوم : اشکال دیگر این است که اگر هیچ کدام را انتخاب نکند اگر امر متوجه او نباشد معنایش این است که عصیان نکرده است و این امر عصیان ندارد چون هیچ کدام را انتخاب نکرده و امری که عصیان ندارد جعلش هم لغو است و اگر متوجه باشد و باقی باشد چون که متعلق ندارد بازهم محال است زیرا که هر أمری متعلق می خواهد و ذات الاضافه است .

اشکال چهارم: این اشکال هم اثباتی است که این مطلب بر خلاف ظاهر دلیل واجب تخییری است که ظاهرش این است که به احد این خصال ثلاثه خورده نه به مایختار یعنی همه ابدال از نظر مولی و غرض او علی حدّ واحد است و این گونه نیست که یکی از آنها بالخصوص که بعداً اختیار می کند در نظر مولی متعیّن باشد.

این اشکالات نسبت به اصل این که مایختار متعلق أمر تخییری نیست درست است اما این بیانات قابل جواب دادن هستند و باید اصل اشکال را به نحو دیگری بیان کرد.

ادامه واجب تاخیری (۹۲/۱۰/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در واجب تخییری بود و احتمالاتی که ثبوتا در واجب تخییری مطرح است را بیان می کنیم یک احتمالی که قدما(۱) گفته بودند و فسادش ظاهر است این است که مایختاره المکلف واجب است و آن در لوح واقع معین است که بر این احتمال اشکالاتی وارد شده بود(۲).

ص: ۱۸۳

۱- ذکر صاحب المعالم انه کلاً من الاشاعره و المعتزله نسب هذا المذهب الی الاخر و تبرء منه، (معالم الدین،ص۷۲.
۲- بحوث فی علم الاصول ، ج۲، ص۴۰۷; محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۰۷.

اشکال اول: یکی این که لازمه اش این است که هر کس از مکلفین هر کدام را انتخاب کرد واقعاً واجب تعیینی آن مکلف باشد و دیگری آن واجب دیگر واجب تعیینیش باشد و این خلف ادله اشتراک میان مکلفینی که یک موضوع هستند می باشد و هر دو افطار عمدی کرده اند که تکلیفشان یکی است.

پاسخ اشکال : این بیان را می توان جواب داد که اگر عنوان ما یختار عنوان مشیر باشد این اشکال پیش می آید ولی اگر موضوعیت داشته باشد یعنی آنچه انتخاب می کند ماموربه است ولی به عنوان انه ما یختاره در این صورت آنچه بر همه مکلفین واجب می گردد مایختاره می باشد و مشترک است ولی مایختار آنها مصداقاً دو تا است و مایختار دیگری آن است.

اشکال دوم:(۱)اشکال دیگر اشکال تحصیل حاصل است که گفته اند باید یکی را اختیار کند تا معین شود و این بعد از اختیار و انجام است و امر به شی بعد از اختیارش تحصیل حاصل است.

پاسخ اشکال : جواب این مطلب هم این است که اگر مایختار مشیر باشد به واقع آن عنوان تفصیلی مثل عتق یا اطعام امر هم

مطلق باشد ــ نه مشروط ــ این اشکال لازم نمی آید.

در حقیقت این دو اشکال هر کدام مبنی بر مبناییست غیر از دیگری است اشکال اول مبنی بر این است که ما یختار طریق و معرّف و عنوان مشیر باشد و خود صوم و عتق واجب باشد تعییناً که عدم اشتراک لازم می آید و اشکال دوم بر عکس است و باید مشیر نباشد و موضوعیت داشته باشد تا شرط در تکلیف موضوع باشد و الا ممکن است مولی آنچه که واقع مختار مکلف است را مطلقاً امر کند البته در اینجا در فرض که هیچ یک را انتخاب نکند مختار فی الواقع نخواهد بود لیکن این مطلب مربوط به اشکال سوم است که چه عنوان مایختار مشیر و معرف باشد و چه به نحو موضوعیت که اشکال سومی است.

ص: ۱۸۴

۱- بحوث فی علم الاصول ، ج۲، ص۴۰۸; الهدایه الی اسرار الاکفایه، ج۱، ص۱۵۹.

اشکال سوم: این است که اگر عصیان کرد و هیچ یک را اختیار نکرد و انجام نداد این جا گفته شده که اگر امر بدون متعلق متوجه مکلف باشد محال است و چنانچه متوجه مکلف نباشد و ساقط باشد معنایش این است که عصیان ممکن نبوده و مقدور نیست و جایی که عصیان مقدور نباشد قهراً امتثال هم مقدور نیست و امر هم معقول نیست .

پاسخ اشکال: این اشکال را شهید صدر(رحمه الله)(۱)این گونه پاسخ می دهد که اگر اختیار به نحو قضیه حملیه اخذ شده باشد اشکال درست است ولی می شود آن را به نحو قضیه شرطیه اخذ کند و صدق شرطیه به صدق طرفین آن نیست یعنی اگر مکلف می خواست اختیار و عمل کند کدام یک را اختیار می کرد همان مامور به واقعی است و معمولاً وقتی مکلفین در واجبات تخییری می خواهند یکی را انتخاب کنند یک انگیزه یا گرایشی دارند ــ ولو از باب انتخاب احد الطریقین و الرغیفین ــ و این مقدار در معقولیت امر به آن عنوان کافی است و قضیه شرطیه صادق است ولو این که هیچ یک را بالفعل اختیار نکند.

ما جواب دیگری هم در حاشیه تقریرات داده ایم(۲)که قید اختیار را شرط وجوب نمی گیریم بلکه تنها قید واجب است پس واجب می شود و نمی تواند مکلف آن را ترک کند وا ین دو جواب اشکال دوم را نیز دفع می کنند و اشکال تحصیل حاصل نیز دفع می شود یعنی اگر کسی بگوید متعلق امر ما یختار است ولی اختیار قید واجب است نه قید وجوب ما یختاره من الکفارات واجب است و آن چه انتخاب می کند آن واجب می باشد و چون قید، واجب است اختیار هم واجب است مثل وضو که شرط وجوب نماز نیست و تنها شرط واجب است و در این صورت دو اشکال دوم و سوم وارد نمی باشد زیرا دیگر تحصیل حاصل نخواهد بود و توجه امر هم بی متعلق نخواهد شد ولیکن ما بعدا خواهیم گفت با این تعبیرها و تاویلها خروج از حاق مقصود قائلین به احتمال اول است و آن احتمال سوم و شبه آن برگشت می دهد ولیکن به عنوان نقد اشکالات ذکر شده قابل طرح است زیرا که آن مطلب که خواهد آمد روح ایراد بر احتمال اول باید قرار گیرد.

ص: ۱۸۵

۱- بحوث فی علم الاصول ، ج۲، ص۴۰۸.

۲- بحوث فی علم الاصول ، ج۲، ص۴۰۸.

اشکال چهارم:(۱) این بود که این احتمال خلاف ظاهر است که اگر چنین ظهوری باشد ــ چون همه جا امر تخییری چنین ظهوری را ندارد ــ از این ظهور به خاطر عرفیت رفع ید می شود این احتمال اگر قابل قبول باشد تعبیر درست از اشکال بر احتمال اول این است که مقصود از (مایختار) چیست عنوان مایختار است یا واقع مایختار فی لوح الواقع به نحو تعیین اگر مقصود عنوان مایختاره من الکفارات باشد حال چه اختیار را شرط وجوب قرار دهیم و چه تنها شرط واجب باشد بازگشت این به احتمال سوم است که همان امر به عنوان جامع کلی انتزاعی است که بر هر یک از ابدال صادق است و مثل احدها می باشد و عنوان واحدی است مثل احدها و مکلف هر کدام را انتخاب کرد مصداق مایختار می شود مثل عنوان احدها و این دیگر تبعید مسافت است که عنوان (اختیار) یا (مایختار) که همگی عناوین انتزاعی هستند را در متعلق امر اخذ کنیم بلکه ابتداءاً می گوییم امر تخییری به عنوان (احدهما) تعلق گرفته است .

اما اگر مقصود واقع مایختار است در این صورت اشکالاتی که گفته شد وارد است یکی این بود که نباید این سه خصال برای مولا علی حد واحد نباشد و هر کدام را که انتخاب می کند آن واجب واقعی مکلف است تعیینا و این خلاف وجدان است و وجدانا هر کدام از بدائل را انتخاب کند برای مولا و به لحاظ غرضش علی واحد است مضافاً به این که اگر هم فرق داشته باشد.

ممکن است نسبت به شارع حقیقی بگوییم که می داند که مکلفین وی کدام را انتخاب می کند ولی مولای عرفی که علم غیب ندارد و در مورد اوامر تخییری عرفی چه می شود گفت و این اشکال را آقای خوئی(رحمه الله)(۲)در دوره اولش وارد کرده است پس این هم خلاف وجدان است و هم در اوامر تخییری عرفی و عقلائی معقول نیست .

۱- محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۰۷.

۲- دراسات فی علم الاصول ، ج۲، ص۷۳.

همچنین اشکال لزوم عدم اشتراک در تکالیف هم لازم می آید البته ممکن است در این مقدار از اشتراک اشکال شود شاید در واجبات تخییری اشتراک نباشد .

همچنین اشکال تحصیل حاصل لازم می آید البته اگر اختیار شرط وجوب باشد اما اگر تنها شرط واجب باشد بازگشت به احتمال سوم می کند و عنوان مایختار واجب می شود پس اخذ عنوان ما یختار واقعی این محاذیر را دارد.

دو احتمال دیگر باقی ماند(۱) یکی احتمال فرد مردد و یکی جامع انتزاعی .

در فرد مردد اشکال کرده اند(۲)اگر مراد فرد مردد مفهومی است، این مفهوم معین است و مردد نیست ولی مفهوم انتزاعی است و برگشت به همان احتمال سوم می کند و اگر مقصود فرد مردد مصداقی و حقیقی است این هم محال است زیرا که مستلزم تناقض و یا خلف است وبیاناتی برای امتناع فرد مردد مصداقی دارند.

در این جا حاج شیخ(رحمه الله)یک بیانی دارند که می گوید مشتمل بر تناقض است یعنی اگر فرد مردد بخواهد مصداقی در خارج داشته باشد مستلزم تناقض است چون هر کدام از این دو عنوان علی سبیل البدل هم بر آن حمل خواهد شد و هم از آن سلب می شوند و این که یک عنوان بر یک شی هم حمل شود و هم سلب شود تناقض و محال است .

یک بیان هم در فلسفه است که وجود یعنی تشخص و تردد در وجود خلف فرض تشخص و وجود است و بیاناتی از این قبیل است و بالاخره روشن است که اگر مفهوم فرد مردد مراد است که مفهومی معین ولی انتزاعی است و مانند عنوان احدهما است و اگر فرد مردد مصداقی مقصود است که محال است مضافا به این که گفتیم اوامر نمی تواند به فرد واقعی هم نمی تواند تعلق بگیرد.

۱- نهایه الدرایه ، ج۲، ص ۲۷۰.

۲- محاضرات فی اصول فقه ، ج۳، ص ۲۱۰.

باقی می ماند احتمال سوم که متعلق امر یک عنوان جامع انتزاعی است مثل عنوان احدها و این مفهوم انتزاعی می تواند متعلق امر قرار گیرد و هر کدام از عدلها مصداق آن عنوان انتزاعی جامع خواهد بود مانند تخییر عقلی با این فرق که در تخییر عقلی کلی طبیعی و حقیقی است و در تخییر شرعی کلی انتزاعی است.

در این جا باید یک نکته گفته شود که مفهوم احدها دو شکل قابل تصویر است ۱) تصویر به نحو معنای اسمی و ۲) تصویر به معنای حرفی.

تصویر به معنای اسمی همین عنوان احدها است که این ها مفاهیم اسمی مستقل هستند که انتزاع یا اختراع می شوند و هم بر این و هم بر آن صدق می کنند و مستقلا لحاظ می شوند لیکن در ذهن ما یک عنوان مردد و مفهومی فرد مردد به نحو معنای حرفی هم داریم و آن مفاد کلمه (او) است و آن جائی است که متکلم در متعلق أمر (او) را با طرفینش لحاظ و استعمال کند و بگوید(جئنی بهذا او ذاک) مثلًا (تصدق علی ستین مسکین او اعتق رقبه او صوم شهرین متتابعین) و این (او) همان احدها است ولیکن به نحو معنای حرفی یعنی احدها انتزاع می شود از همان معنای حرفی (او) مثل عنوان نسبت ابتدائیت از (من) انتزاع می شود و نسبت (استعلا) که از (علی) انتزاع می شود در این جا هم همین طور است و دو نوع لحاظ ذهنی برای فرد مردد یا أحدها است یک نوع این است که تردد به نحو معنای حرفی لحاظ می شود که همان نسبت بدلیت است که می تواند در متعلق و تحت امر قرار بگیرد مانند امر به سیر از بصره تا کوفه (سر من البصره الی الکوفه) و یک وقت هم از معنای اسمی استفاده می کند و امر را به احدها می زند مانند این که بگوید (یجب علیك الابتداء بالبصره) و این ها عناوین اسمی منتزع از همان معنای حرفی است و ما به ازاء خارجی آنها یکی است و تنها معنای استعمالی در ذهن در یکی مستقل و اسمی، و در دیگری غیر مستقل و حرفی می باشد.

ص: ۱۸۸

برخی خواسته اند احتمال چهارمی(۱)را در اینجا مطرح کنند و گفته اند امر خورده به (هذا او ذاک) و فرد مردد متعلق امر است و این را احتمال چهارم قرار داده اند مطلب دقیق نیست زیرا این در حقیقت همان احتمال سوم است و احتمال سوم یعنی جامع انتزاعی را می شود دو قسم کرد یک وقت به شکل معنای اسمی مستقل (احدها) لحاظ می شود و یک وقت به شکل معنای حرفی لحاظ می شود در ضمن دو طرف یا اطراف واجب تخییری که لحاظ استعمالی در آنها فرق می کند ولی هر دو از یک مابه ازاء در خارج انتزاع می شود همچنان که از همان چیزی که (من) انتزاع می شود نسبت استعلائیه هم انتزاع می شود پس منشا انتزاع و محکی یکی است ولی معنای منتزع در ذهن به دو گونه است همانگونه که در بحث معانی اسمی و حرفی گذشت .

بنابراین این احتمال سوم که تخییر شرعی به تخییر عقلی برگشت می کند قابل قبول است که اگر به نحو معنای اسمی باشد بیشتر شبیه آن است و فقط این جامع مامور به انتزاعی است و آن حقیقی است و اگر به شکل معنای حرفی باشد بیشتر با هم فرق می کنند .

پس دسته اول که می خواست تخییر شرعی را به یک امر برگرداند قابل قبول است منتها به نحو احتمال سوم که قابل تشقیق به دوشق است یکی به نحو معنای حرفی و یکی به شکل معنای اسمی و در تخییر عقلی هم ممکن است شارع به نحو معنای حرفی بیان کند و بگوید (جی بالصلاه هنا او هناک) ولی معمولا وقتی جامع و کلی حقیقی موجود است از آن استفاه نمی کند و جائی از صرف (او) استفاده می کند که جامع در کار نباشد و یا پیچیده و غیر عرفی باشد حاصل اینکه تفسیر امر تخییری به نحو دسته اول که برگشت داده شود تخییر شرعی به تخییر عقلی قابل قبول و معقول است و مشکلی ندارد و این عنوان احدها مشیر است.

۱- اجود التقریرات ، ج۱، ص۱۸۲; فوائد الاصول، ج۱، ص۲۳۵.

اما دسته یا مسلک دوم که برخی خواسته اند امر تخییری را به دو امر تعیینی و متعدد برگردانند که با مسلک اول متفاوت است عمده این مسلک هم مطلبی است که صاحب کفایه(رحمه الله) دارد با این تعبیر که از آن تعدد أمر استظهار شده است هر چند که بیان ایشان صریح در آن نیست ایشان می گوید دو عدل واجب تخییری یک غرض واحدی را برای مولا حاصل می کند که آن غرض مقصود مولا است این جا کشف می کنیم که تخییر عقلی است چون وحدت ملاک و أثر کشف از وحدت علت و موثر می کند و نمی شود هر کدام از این سه چیز متباین غرض واحدی را حاصل کند چون که الواحد لایصدر الا من واحد پس کشف می شود که علت یک چیز است و آن جهت واحده است که علت آن غرض واحد شده است و آن علت واحد متعلق امر است و ممکن است ما آن را نشناسیم ولی از طریق وحدت اثر کشف از وحدت آن موثر می کنیم و آن مامور به است و این تخییر عقلی می شود و مثل کلی طبیعی است.

اما اگر در هر عدلی غرض متفاوتی با دیگری بود مثلاً بر عتق یک اثر بار است و بر اطعام ستین مسکینا یک اثر دیگر بار است که با هم فرق دارند و هر دو هم لزومی هستند اگر این ها با هم تضادی نداشته باشند در این صورت باید مولی به همه آنها امر کند و مثل موارد کفاره جمع خواهد شد که دیگر تخییری در کار نیست اما اگر بین آن ها تضاد باشد و هرکدام ایجاد شد دیگری ایجاد نمی شود در این صورت ایشان می فرماید مولا به هر کدام امر می کند با جواز ترکه الی البدل یعنی این جا امر تخییری می آید که به هریک از آنها بالخصوص امر می خورد ولی با جواز ترک الی بدله که حمل بر وجوب مشروط شده است ولی عنوان مشروط را کفایه ندارد بلکه یجوز ترکه الی بدله را دارد ولی از این استظهار کرده اند که مقصود مثل امر ترتبی است که هریک از اضداد مشروط به ترک دیگری می شود و این عین واجب ترتبی است پس سه تا امر هست امر به عتق رقبه و امر به اطعام ستین مسکین و امر به صوم شهرین و متعلق ها معین است ولی امرها مشروط است و این احتمال اول در دسته دوم می باشد.

ص: ۱۹۰

قسمت اول این مطلب که فرموده اگر مولا یک غرض داشته باشد کشف می کنیم یک عنوان واحدی است که آن موثر است و بازگشت به تخییر عقلی است این بحثش در مواردی گذشت که ملاکات و اغراض شرعی مانند امور تکوینی نیستند و قانون الواحد بر آنها تطبیق نمی شود و اصلاً ممکن است غرض حسن و قبح و امور اعتباری باشد البته ایشان متاسفانه از این قواعد فلسفی در اصول زیاد استفاده کرده است و عمده بحث اخیر ایشان است که جائی که تضاد میان اغراض باشد در این جا شارع باید امر به هرکدام بکند منتها تعیینا و مشروط به ترک دیگری و دو وجوب مشروط تعیینی شکل می گیرد و تخییر شرعی هم از این جا نشأت می گیرد و این تفسیر دیگری در واجب یا امر تخییری است که مورد اشکالاتی قرار گرفته است که باید بررسی شود .

ادامه بحث قبل (۹۲/۱۰/۲۴)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در واجب تخییری بود و رسیدیم به دسته دوم از دو دسته احتمالات که قائل بودند که واجب تخییری را می توان به دو امر برگرداند ــ یعنی اوامر متعدد به عدد عدل های واجب تخییری ــ که تحت این دسته دو احتمال هست یک احتمال آن بود که برخی سعی کرده اند مطلب صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)را ــ که دیروز گذشت ــ بر آن حمل بکنند که بگوئیم امر تخییری به عدد عدل های تخییر بر می گردد و هر کدام از امرها به یک عدل خورده تعییناً چون که در هر یک ملاک لزومی مستقلی موجود هست مثلاً صوم به خصوص و عتق به خصوص واجب است ولی وجوب و امر ــ به جهت تضادی که در تحصیل ملاکهای آنها می باشد ــ مشروط به ترک دیگری است پس در این جا اوامر متعدد تعیینی موجود است ولی هریک مشروط است به ترک دیگری که وقتی یکی را انجام داد وجوبات دیگر فعلی نخواهد شد و مرتفع است. اشکالاتی در کلمات اصولیون بر این احتمال آمده است و گفته اند این تصویر قابل قبول نیست و مجموعه آن اشکالات را می توان به چهار اشکال عمده برگرداند.

ص: ۱۹۱

۱- کفایه الاصول، ص۱۴۱.

اشکال اول: اشکالی است که مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) وارد کرده است(۱)و فرموده است این تصویر خلاف ظاهر امر تخییری است زیرا وقتی می گوید (اعتق رقبه او اطعم ستین مسکینا) ظاهرش این است که یک امر و یک جعل است و شما امر را متعدد و مشروط کردید و گفتید هر عنوان، وجوبی و امری غیر از دیگری دارد و متعلقی دارد غیر از متعلق دیگری و شرطی دارد غیر از شرط دیگری و این خلاف ظهور امر تخییری در وحدت امر و حکم است .

پاسخ : این اشکال به این صورت جواب داده می شود که صاحب کفایه(رحمه الله)می خواهد با این نحو امکان واجب تخییری را ثبوتا تصویر کند و این منافاتی ندارد که در یک جا ظهور امر بر خلاف آن باشد و به نحو دیگری ممکن باشد پس جایی که خطاب واحد مجمل و یا ظهور در تعدد امر داشته باشد و یا در برخی از جاها که از جمع بین دو دلیل تخییر میان دو واجب

را استفاده می کنیم این تصویر قابل اثبات می شود مثلاـ از امام(علیه السلام)می پرسد در مواطن اربعه نماز فریضه رباعیه را تمام بخوانم یا قصر در یک روایت می گوید تمام بخوان و در روایت دیگر می گوید قصر بخوان و در فقه از جمع بین این دو تخییر را می فهمیم زیرا اگرچه ظاهر هر کدام از این ها تعیین امر است ولی چون از خارج می دانیم هر دو (قصر و تمام) در یک فریضه واجب و ماموربه نیست گفته شده است یکی از جمعهای عرفی میان آن دو حمل امر بر تخییر و دو وجوب تعیینی مشروط به ترک دیگری است یعنی اطلاق هریک از دو امر تعیینی مقید به ترک دیگری می شود نه این که متعلق آنها را تغییر داده و حمل بر جامع انتزاعی کنیم و این یک جمع عرفی است و از اطلاق هر کدام به صراحت دیگری رفع ید می شود و واجب تخییری به نحو مذکور استفاده می شود البته در این مساله بالخصوص روایات خاصی هم وارد شده است ولی اگر آنها را هم نداشتیم گفته می شد مقتضای جمع عرفی همین بود پس اشکال اثباتی مذکور موردی ندارد.

۱- محاضرات فی اصول الفقه ، ج۴، ص۳۳.

اشکال دوم: اشکال دیگری را مرحوم میرزا(رحمه الله)وارد کرده است(۱) به این نحو که اگر دو امر تعیینی داشته باشیم و هر کدام مشروط باشد به ترک دیگری، این ترک دیگری اگر در کل عمود زمان باشد معنایش آن است که وقتی یکی را انجام دادی ولو یک ساعت بعد، دیگری از اول امر نداشته است و شرط فعلیت عدم فعل آن یکی تا آخر وقت واجب است و این اخذ عدم فعل هریک در امر به دیگری به نحو شرط متأخر است که نزد ایشان محال است و اگر از اول امر نداشته یا از اول هر دو امر را داشته و فعلی بوده است و بعد که یکی را انجام داد امر دیگری ساقط می شود این معنایش ارتفاع آن امر است در مرحله بقاء نه حدوث; پس امر حدوثی به هر دو، فعلی شده و مکلف آن را انجام نداده است و این تخلف و عصیان است و این هم خلاف واجب تخییری است که فعل یکی و ترک دیگری هیچگونه عصیان و تخلفی در بر ندارد.

پس این تصویر معقول نیست مگر بنابر امکان شرط متاخر ـ که این اشکال هم اشکال مبنائی است ـ و کسی که شرط متاخر را قبول کند یا آن را به شرط تعقب آن شرط متأخر برگرداند که تعقب از اول فعلی و مقارن است اشکال مندفع می شد .

اشکال سوم:(۲)مرحوم اصفهانی(رحمه الله) اشکال سومی را دارد که آقای خوئی(رحمه الله) آن را قبول کرده است و خواسته اند نقضی براین تصویر تضاد بکنند که طبق این مبنی مرحوم آخوند(رحمه الله)واجب مشروط را از باب تضادبین دو ملاک لزومی در دو عدل واجب تخییری قرار داده بود یعنی ایشان می فرمود چون ملاک ها با هم متضاد هستند ـ هر چند فعل ها با هم متضاد نیستند ـ و هر کدام را انجام دهد دیگر ملاک آن یکی قابل تحصیل نیست لذا امر به هر کدام مشروط به ترک دیگری می شود.

۱- اجود التقریرات ، ج۱، ص۱۸۵; فوائد الاصول، ج۱، ص۲۳۲.

۲- نهایه الدرایه، ج۲، ص۲۶۹.

آقایان به این تصویر اشکال وارد کرده اند که این تضادی که شما می گوئید چگونه است آیا تضاد بین این دو واجب در تاثیر و ایجاد ملاک مطلق است یعنی مطلق وجود احدالفعلین و احدالعدلین مانع از تأثیر دیگری است حتی اگر با هم محقق شده باشند یا خصوص وجود سابق هریک مانع از تأثیر فعل دیگر است یعنی اگر یکی انجام بگیرد بعد بخواهی دیگری را انجام دهی دیگر تاثیر ندارد که این بدان معناست که وجود سابق هریک مانع است یا این که مطلقا حتی وجود مقارن هم مانع است و اگر با هم انجام بگیرند باز مانع از تحصیل ملاک می شوند.

اگر مطلقا مانع باشد حتی وجود با هم شأن لازمه اش این است که اگر مکلف هر دو را در یک زمان با هم انجام داد امتثال واجب تخییری صورت نگیرد و انجام دو عدل واجب تخییری با هم در یک زمان مجزی نیست در حالی که قطعا مجزی است و اگر کسی دو عدل را با هم انجام داد یقینا امتثال کرده است و اگر گفتید که وجود مقرون هریک با دیگری مانع نیست و تنها وجود سابق مانع است در این صورت چون که دو غرض هست و فرض بر آن است که هر دو لزومی هستند و مکلف می تواند هر دو را باهم انجام دهد پس بر مکلف واجب است که هر دو را با هم انجام دهد و بر مولی است که به جمع هر دو در یک زمان أمر کند زیرا دیگر تضادی در تحصیل هر دو ملاک لزومی با هم نیست و این هم خلاف واجب تخییری است .

پس این تصویر یکی از این دو نقض ها را داراست با این که واجب تخییری این نقض ها را ندارد یعنی نه انجام هر دو عدل لازم است و نه اگر با هم انجام دهد امتثال حاصل نشده و لازم باشد یکی را به تنهایی انجام دهد.

پاسخ: جواب این اشکال هم روشن است و شهید صدر(رحمه الله) دو فرضیه را پاسخ آن قرار داده است(۱) و این اشکال از این دو بزرگوار بعید است زیرا که اولاً ـ ممکن است تضاد در یکی از این ها مطلق باشد و در دیگری مشروط باشد به سابق بودن یعنی یکی مطلقا مانع است حتی اگر مقارن با دیگری باشد و دیگری در صورت سبقش مانع است در این فرضیه لازم نیست به هر دو امر کند چون اگر هر دو را بیاورد بازهم یکی از دو ملاک لزومی بیشتر محقق نمی شود و در عین حال امتثال هم شده است چون مانعیت یکی در فرض سبق است پس ملاک لزومی دیگری ایجاد می شود و جمع هم، واجب نمی باشد و بدین ترتیب هر دو نقض دفع می شود ثانیاً: فرضیه دیگری هم هست که مانعیت در هر کدام از این دو نسبت به ملاک دیگری این گونه باشد که هر کدام در فرض اجتماع در یک زمان نصف ملاک دیگری را از بین می برد پس در فرض اقتران هر دو با هم بیش از اندازه یک ملاک لزومی کامل حاصل نمی شود و لذا مولا به جمع هر دو امر نمی کند.

اشکال چهارم: که این اشکال دارای وجاهتی می باشد و مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) این ایراد را، هم در این جا به عنوان نقض وارد کرده آورده است و هم در احتمال دوم ــ که خواهد آمد ــ ذکر کرده است و آن بحث لزوم تعدد عقاب است ایشان می گوید اگر واجب تخییری را به دو امر مشروط به ترک دیگری برگردانیم در این صورت اگر مکلف هر دو را ترک کند هر دو امر فعلی می شود چون شرطشان که ترک دیگری است حاصل شده است و اگر واجب تخییری و سه عدل داشت هر سه امر فعلی می شود چون که هیچ کدام را انجام نداده است و قهراً همه مخالفت و عصیان شده است که مکلف می توانسته از آن جلوگیری کند یکی به امتثال و دیگری به رفع موضوع و هر مخالفت اختیاری معصیت است و عقاب مستقل دارد لهذا مکلف سه عصیان کرده است و سه عقاب دارد و این یعنی عقاب بر واجب تخییری اشد از واجب تعیینی می باشد با این که مولاـ در واجب تخییری می خواست به مکلف توسعه دهد و هیچگاه معصیت و عقاب واجب تخییری بیش از واجب تعیینی نمی باشد.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۲.

پاسخ این اشکال هم مطلب کلی است که قبلا- در بحث تزاحم به تفصیل گذشت در آنجا گفته شد که آیا معیار در تحقق معصیت و استحقاق عقوبت مجرد اختیاری بودن رفع حکم است که هر جا بتواند اقدامی انجام دهد که حکم فعلی، مخالفت نشود اگر این کار را نکرد معصیت شکل گرفته و عندالعقل قبیح است و عقاب هم دارد که اگر این معیار باشد این اشکال وارد خواهد بود زیرا که در این جا مکلف می تواند کاری کند که مخالفت هیچ یک از دو أمر مشروط انجام نگیرد یکی از راه امتثال و دیگری از راه رفع موضوع ولی گفتیم این کافی نیست و لازم است این نکته را در باب تحقق معصیت در نظر گرفت که آیا تفویت غرض نفسی مولا- از امر اختیاری است یا قهری و امر و خطاب قالب حکم است نه روح آن لهذا اگر تفویت بیش از یک غرض در اختیار مکلف نبوده است و علی ای حال روح حکم دیگر از دست مولی می رفته است در این جا عقلاً یک معصیت و یک عقاب بیشتر در کار نیست لهذا اگر مکلف می توانسته کاری کند که هیچ تفویتی از ملاکات نباشد یعنی یکی را به امتثال تحصیل کند و موضوع یکی را رفع کند که دیگر نیازی و غرضی نداشته باشد که اگر نکند هر دو غرض فعلی شده و تفویت شده است در اینجا مکلف دو ملاک را بر مولی تفویت کرده است ولذا دو معصیت و دو عقاب دارد یعنی با این که می تواند هر دو را برای مولا- حفظ کند یکی را به انجام و دیگری را با رفع نیاز و اتصاف به ملاک این کار را نکرد و هر دو ملاک فعلی شده و تفویت شده است و این در جایی است که هم دو یا یکی مشروط به قدرت شرعی باشد به خلاف جائی که هر دو مشروط به قدرت عقلی بوده و ملاکات آن ها فعلی بوده است چون بالاخره یکی از آن دو از مولی تفویت می شود لهذا در این صورت یک عقاب بیشتر نخواهد بود ولی اگر یکی یا هر دو مشروط به قدرت شرعی باشد یعنی با فعل دیگری اصل نیاز و اتصاف به ملاک در دیگری نخواهد بود در اینجا اگر هر دو را ترک کند هر دو ملاک فعلی شده و از دست رفته است و در مانحن فیه هم فرض صاحب کفایه(رحمه الله)تضاد در تحصیل دو ملاک است و قدرت را عقلی فرض کرده است یعنی فرض این است که هر کدام را انجام داد ملاک دیگری به جهت تضاد قابل تحصیل نیست نه این که اتصاف به ملاک ندارد پس در این جا یک معصیت و یک عقاب بیشتر نیست .حاصل این که معیار اختیاری بودن تفویت خطاب و أمر و جعل نیست بلکه معیار اختیاری بودن تفویت خطابی است که پشت سرش ملاکی تفویت شود و در مانحن فیه نسبت به این معیار یک تفویت بیشتر نبوده است و لذا یک معصیت و یک عقاب بیشتر در کار نیست و این اشکال هم وارد نیست.

بـدین ترتیب ثـابت می شود که اگر فرضـیه صاحب کفایه(رحمه الله)باشـد که دو ملاک مسـتقل لزومی و متضاد با هم در کار باشـد و مولا بخواهـد حکمش را طبق ملاکات جعل کنـد همین گونه است که دو امر تعیینی مشـروط می کنـد البته در این جا ممکن است گفته شود که متعین است دو امر تعیینی مشـروط جعـل کنـد چون که ملاـک هـا تعیینی هسـتند و چون دو ملاک لزومی قابل جمع نیسـتند شارع دو أمر را مطلق قرار نمی دهـد بلکه مشـروط جعل می کنـد و تضاد در متعلق امرها هم نیست تا این که بنـابر امتناع ترتب امر به ضـدین و تطارد پیش بیایـد بلکه تضاد بین ملاکات واجبین است و وجوب و امر به فعل خورده است و بحث امتناع ترتب در اینجا نمی آید لهذا اگر کسـی بخواهد بگوید جعل احکام باید طبق ملاکات باشد می شود گفت شارع این جا نمی تواند یک امر به جامع کند بلکه متعین است دو امر تعیینی مشروط جعل کند .

اصـل این مطلب هم قابـل قبول نیست که وقتی مولا دو ملاک لزومی متضاد داشـته باشـد نمی توانـد یک امر به جامع بین آنها بکنـد چون نـتیجه این دو نحو امر از نظر محرکیت یـک چیز است و آنچه در امر مهم است بلکه قوام امر است محرکیت اسـت پس می توانـد به جامع هم امر بکنـد و امر به جامع مثل دو امر تعیینی ــ از حیث محرکیت و باعثیت در تحصـیل غرض مولا ــ مشـروط است و در بـاب اوامر این مهم است نه تطـابق بـا ملاکـات بنـابراین مولاـ ملزم نیست دو امر تعیینی مشـروط جعـل کند گرچه ظاهر عبارت صاحب کفایه(رحمه الله)این است که لازم است دو امر جعل کند.

ص: ۱۹۷

تفسیرات واجب تخییری (۹۲/۱۰/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تفسیرات واجب تخییری بود(۱) و عرض شد که برخی از این احتمالات و تفسیرات تخییر شرعی را به یک امر بر می گرداند و دسته دوم تخییر شرعی را به اوامر متعدد بر می گرداند که در مجموعه این دسته دوم، یک احتمال گذشت و آن اینکه بگوئیم واجب تخییری، به دو امر که هر یک مشروط به ترک دیگری است بر می گردد که گذشت و به این نتیجه رسیدیم که فی نفسه معقول است مخصوصاً در جائی که دو ملاک لزومی متضاد باشد یعنی هر کدام را انجام دادی دیگری ملاک ندارد در این جا دو امر مشروط قرار می دهد.

احتمال دوم: احتمال دوم در ذیل این دسته توجیه و تفسیر دیگری است که آن را محقق اصفهانی(رحمه الله)برای کلام صاحب کفایه(رحمه الله) بیان کرده است(۲) و فرموده است که لازم نیست بین ملاکات دو عدل واجب تخییری، تضاد را فرض کنیم بلکه می شود گفت در هر عدل ملاک مستقل لزومی است و تضادی هم نیست و لذا برخی از اوقات کفاره جمع هم واجب شده است ولی مولی به جهت مصلحت تسهیل که معمولاً برای مکلفین جمع هر دو سخت است ـ ولو مکلفینی که افطار عمدی به حرام نکرده اند ـ ترخیص در ترک مجموع و اکتفا به یکی را داده است ولذا می فرماید برگشت واجب تخییری به دو امر است که شارع ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموع را به خاطر مصلحت تسهیل داده است.

یک فرق بین این توجیه با مطلب سابق این است که میان ملاکات لازم نیست تضاد را فرض کنیم و دیگر این که ایشان دو وجوب مشروط را لازم نمی داند و می شود دو وجوب مطلق باشد با ترخیص در ترک مجموع پس واجب تخییری و تخییر شرعی این گونه است و این هم یک تصویری است که ایشان مطرح کرده.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۲.
۲- نهایه الدرایه ، ج۱، ص۲۵۴.

آقای خوئی(رحمه الله)بر این تصویر هم اشکالاتی وارد کرده اند که عمدتاً به سه اشکال برگشت می کنند(۱).

یک اشکال، اشکال اثباتی است و آن را چند اشکال کرده اند که همه آنها به اشکال اثباتی بر می گردد و ایشان هر بیان را یک اشکال مستقل ذکر کرده است; این است که تعدد امر خلاف ظاهر امر تخییری است چون ظاهر امر تخییری وحدت امر است که قبلا گفته شد که شاید قائل به این بیان نمی خواهد در همه جا این مطلب را بگوید بلکه می گوید که این تصویر هم ممکن است و در بعضی جاها که از جمع میان دو امر تخییر بدست می آید می شود این تصویر را قبول کرد و دیگری این که می گوید باید مصلحت تسهیل احراز شود و دلیلی بر آن اثباتاً نیست این هم اشکال اثباتی است که اگر ثبوتاً این تصویر معقول شد در جائی که دو امر تعیینی داشتیم و دلیل داشتیم که هر دو با هم واجب نیستند می توانیم بر این نکته که مصلحت در تسهیل اقتضای ترخیص در ترک مجموع را داشته است حمل کنیم .

بیـان دیگر این است که احراز دو ملاـک لزومی لاـزم نیز است و دلیـل می خواهـد که این هم اشـکال اثباتی است و در موارد وجود دو دلیل بر دو امر قابل اثبات است.

اشکال دیگر اثباتی هم این است که شما می گوئید اگر یکی را انجام داد دیگری واجب نیست و جایز الترک است ولی سوال این است که این سـقوط، یـا به عجز است یا به امتثال و یا به جهت ارتفاع موضوع امر ، و روشن است که در اینجا از باب عجز و یـا امتثـال نیسـت پس متعیـن اسـت کـه از راه ارتفـاع موضـوع باشـد یعنی فعـل یکی رافـع موضـوع دیگری است که این هم بازگشـتش به واجب مشـروط است که خلاـف ظاهر دلیل امر تخییری است و این بیان نیز به همان اشـکال اثباتی بازگشت می کند و خلاف ظاهر امر است.

۱- محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۳.

جواب مشترک این بیانات یک چیز است که قائل می خواهد بگوید این تصویر هم ثبوتاً ممکن است که اگر ظهور در خلاف نباشد قابل استفاده است مانند مواردی که اثباتاً دو امر داریم و می دانیم دو واجب مطلق تعیینی نداریم.

ایشان دو اشکال دیگر هم دارد که ظاهر هر دو ثبوتی است .

یکی این که می فرماید مصلحت تسهیلی که تصویر کردید و فرض کردید در هر عدل چون یک ملاک لزومی موجود است مقتضای لزومی بودن این است که امر به جمع کند نه تخییر ولیکن چون مصلحت تسهیل در کار است آن مصلحت تسهیلی اقتضا می کند که ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموع را بدهد ولیکن وجود مصلحت تسهیل با تضاد فرق می کند معنای تضادی که قبل ذکر شد، عدم قدرت به جمع بین هر دو ملاک است و الا اگر مقدور بودند به هر دو امر می کرد و لذا می تواند دو امر تعیینی مشروط بکند و عالم امر مطابق با عالم ملاک خواهد بود اما در این جا شما مصلحت تسهیل را در ترک احدهما تصور کرده اید و این وارد در باب کسر و انکسار ملاکات می شود یعنی در حقیقت در مازاد بر یکی از آنها هم مصحلت لزومی در فعل است و هم مصلحت تسهیل در ترک و این دو مصحلت در فعل و ترک مثل مفسده و مصلحت در فعل است که با هم کسر و انکسار می کنند و بعد از کسر و انکسار اگر مساوی باشند دیگر بیش از یک مصلحت باقی نمی ماند و آن هم باید یک امر داشته باشد و دو امر معنا ندارد چون یک مصلحت هست و مصلحت دوم با مصلحت تسهیل کسر و انکسار کرده و از بین می رود و به تعبیر دیگر آنچه ملاک جعل امر است مصلحت غالب پس از کسر و انکسار است و در مانحن فیه مصلحت تسهیل اگر مغلوب باشد امر به جمع خواهد شد و اگر مساوی باشد بیش از یک مصلحت غالب نخواهیم داشت که یک امر می طلبد نه بیشتر .

جواب این اشکال این است که اگر تطابق میان جعل و ملاک هم لازم باشد در جایی که دو مصلحت لزومی در هر دو فعل هست ولیکن جمع هر دو مشقت و سختی دارد که مولی نمی خواهد از طرف او در مشقت قرار گیرد می تواند به هر دو امر کند و ترخیصی در ترک مجموع هم بدهد زیرا این مطابق با عالم ملاک است و فرق می کند با جایی که یکی از دو عدل پس از فعل دیگری ملاک نداشته باشد و یا اگر داشته باشد با مفسده باشد که کسر و انکسار گردد لهذا وقتی که مکلف هر دو را انجام می دهد و مشقت را تحمل کند هر دو مصلحت لزومی را تحصیل کرده است بنابر این تصویر مذکور با عالم ملاک هم تطابق دارد پس این اشکال هم وارد نیست و این از باب تسهیل است و این غیر از ملاکات خود فعل است و این جا جعل این چنین احکام متعددی که دو امر قرار دهد و ترخیص در ترک مجموع یا احدهما بدهد مناسبت دارد؛ دو امر به خاطر دو مصلحت لزومی و ترخیص در ترک به خاطر عدم القای در مشقت از طرف مولی .

اشکال ثبوتی دوم هم بحث تعدد عقاب است که اگر مکلف هر دو را ترک کند باید دو عقاب شود چون در ترک احدهما ترخیص داده شده بود ــ که با فعل دیگری باشد ــ پس اگر هر دو را ترک کند ترکهما کرده است و ترخیص در این ترک نبوده است پس دو مخالفت و دو معصیت شده است و دو عقاب دارد.

جواب این اشکال همان پاسخ آن جا است ; چون مولا راضی به تفویت احدالمصلحتین بوده است پس دو مصلحت لزومی که مولا راضی به ترکشان نبوده نیست تا تعدد و معصیت و تعدد عقاب شود بلکه این جا بیان عدم تفویت بیش از یک ملاک بر مولی روشن تر است مگر این که در فرض ترک هر دو دیگر مصلحت تسهیل را هم نداشته باشد که این خلاف فرض محقق اصفهانی(رحمه الله) است لیکن آن جواب مبنی است بر لحاظ تفویت ملاکات.

اما اگر مخالفت با جعل را ملاک عصیان و عقاب قرار دهیم این اشکال ایشان وارد می شود که در فرض ترک هر دو باید عقاب متعدد شود همانند اشکالی که ایشان بر دو امر مشروط وارد کرده بودند.

لیکن از این اشکال هم می شود پاسخ داد که این مبتنی است بر این که تجویز در ترک این گونه باشد که ترک احدهمامقرون به فعل دیگری جایز باشد نه جامع احدهما که با ترک کلیهما هم علی سبیل البدل صادق است یعنی عدم ترک دیگر را قید بگیریم چه قید در مرخص فیه و متعلق ـ یعنی مباح ـ باشد یا قید خود اباحه باشد که اگر یکی را انجام دادی دیگری را می توانی انجام بدهی ظاهر مقصود مرحوم اصفهانی(رحمه الله)این نیست بلکه ترخیص را به ترک مجموع زده است و ترک مجموع جائز است که ترک مجموع در ترک جمیع هم هست و ترک جمیع یک ترک اضافه دارد و یا ترک احدهما علی سبیل البدل جایز است که بر ترکهما هم صادق است ولیکن علی البدل است بنابر این لازم نیست که فعل احدهما قید در مباح یا اباحه باشد.

ص: ۲۰۲

البته اگر این گونه تصویر کنیم که به عنوان احدهما علی سبیل البدل ترخیص می دهد در فعل احدهما هم همین عنوان معقول است که عنوان انتزاعی است پس تبعید مسافت لازم نیست و بگوئید احدهما واجب است که رجوع به وحدت امر است .

اشکال فنی بر تصویر محقق اصفهانی(رحمه الله) این است که اگر کسی قائل شد به مبنای میرزای نائینی(رحمه الله) و مرحوم آقای خویی(رحمه الله) ـ که وجوب، مجعول شرعی نیست و به حکم عقل است و مجعول شرعی فقط طلب است که با عدم ترخیص شارع در ترک، عقل به وجوب حکم می کند و با ترخیص در ترک حکم نمی کند و این ترخیص و عدم ترخیص ربطی به مدلول امر ندارد ـ در این صورت باید ایشان این حرف را قبول کند که شارع می تواند دو امر و دو طلب کند و ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموع بدهد یعنی یک وقت دو امر را جعل می کند و در هر دو ترخیص در ترک می دهد این می شود دو امر استحبابی و یک وقت در هیچ کدام ترخیص در ترک نمی دهد این می شود دو واجب تعیینی و یک وقت هم ترخیص در ترک احدهما یا ترک مجموعهما می دهد و این هم واجب تخییری خواهد بود و لزومی ندارد به عنوان احدهما بدون ترخیص در ترک، یک امر کند .

بنابر این طبق مسلک ایشان این تصویر از برای وجوب تخییری معقول خواهد بود و بی اشکال است هر چند لازمه این تصویر مستحب بودن عدل دیگر واجب تخییری پس از انجام عدل اول است که التزام به آن تالی فاسدی در پی نخواهد داشت.

ص: ۲۰۳

البته این مطلب را در وجوب تخییری می شود گفت اما امر در استحبابی تخییری باید برگشت به امر واحد به احدهما و یا دو امر استحبابی مشروط کند مگر این که در مستحبات تخییری قائل به استحباب جمع هم بشویم و برای آنها مراتب قائل شویم و علی کل حال در اوامر وجوبی بنابر مسلک مذکور این تصویر معقول است و اما بنابر مسلک صحیح که وجوب فعل طلب است و مجعول شرعی است در این صورت ترخیص در احدهما با طلب لزومی تنافی پیدا می کند و طلب وجوبی برای هر دو با ترخیص در ترک احدهما یا مجموع تناقض خواهد داشت و قهرا باید قیدی در آن امر لزومی ـ وجوب ـ اخذ شده باشد و نمی تواند دو طلب لزومی مطلق باشد یعنی یا باید به یک امر واحد به احدهما باشد و یا دو وجوب مشروط باشد پس امر تخییری طبق مسلک صحیح که طلب لزومی و غیر لزومی هر دو مجعول شارع است یا باید به امر به احدهما ـ به نحو معنای اسمی یا حرفی ـ بر گردد یا دو امر باشند که هر کدام مشروط به ترک دیگری است و هر دو تصویر معقول است یعنی ثبوتاً هم تصویری که به یک امر بر می گردد ـ به نحو امر به واحدهما به معنای اسمی و یا حرفی ـ معقول است و هم دو امر تعیینی مشروط معقول است حال در عالم اثبات کدام یک ثابت می شود باید به دلیل نگاه شود که ظاهر در کدام است از نظرملاکات هم ملاکات در دست مولاست و ممکن است جعل واجب تخییری از جهت تضاد در تحصیل هر دو ملاک باشد و ممکن است از جهت مصلحت تسهیل باشد و ممکن است از جهت وجود مصلحت واحدی در جامع انتزاعی باشد که البته تصویر تعدد امر با فرض تعدد ملاک بیشتر تناسب دارد.

ص: ۲۰۴

تصاویر واجب تخییری (۹۲/۱۱/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

واجب تخییری دو تصویر داشت که یکی از آن دو تصویر را به دو شق کردیم و نهایتاً سه نحو تصویر پیدا شد.

۱ ـ یک وجوب به جامع به نحو انتزاعی که به احدهما به معنای اسمی تعلق گرفته است.

۲ ـ یک وجوب که به معنای حرفی آن یعنی (هذا او ذاک) تعلق گرفته است.

۳ ـ دو وجوب تعیینی مشروط به ترک دیگری.

۴ ـ یک تصویر چهارمی هم محقق عراقی(رحمه الله)دارد و قبل از این که به آن تصویر بپردازیم یک بحث دیگری را مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله) در تصویر سوم ـ یعنی دو وجوب تعیینی مشروط ـ مطرح کرده اند که مناسب است آن را ذکر کنیم .

قبلاً یک اشکال ثبوتی را که توسط مرحوم میرزا(رحمه الله)مطرح شده بود ذکر کردیم و اشکالی که ایشان داشتند به این نحو بود که لازمه دو وجوب مشروط به نحوی که ترک احدهما مستلزم عصیان نباشد، قبول شرط متاخر است و ایشان در ذیل آن اشکال دیگری را هم ذکر کردند یعنی تعبیری دارند که از آن تعبیر، این اشکال استفاده می شود که فرضا شرط متاخر را هم معقول بدانیم یا به تعقب برگردانیم ولی آنچه که شرط است چیست؟ مطلق عدم فعل دیگری است؟ چه قبل از زمان امتثال دیگری و چه مقرون با آن و یا خصوص عدم فعل سابق آن شرط باشد اگر عدم مطلق فعل دیگری شرط باشد اعم از سابق و مقارن با آن در این صورت اگر هر دو را با هم انجام دهد نباید أمر هیچ کدام فعلی باشد چون شرط آن عدم فعل دیگری بود که دیگری موجود است پس جائی که هر دو را با هم انجام می دهد اصلاً نباید امری فعلی شده باشد و امتثال کرده باشد چون امر ندارد امتثال هم نکرده است و با تحقق هر دو با هم هر دو امر را مرتفع نموده است و هیچ کدام فعلی نشده است با این که یقینا اگر هر دو را باهم انجام دهد هم دارای أمر بوده و هم امتثال شده است و از این که یکی را انجام دهد بدتر نیست پس این نحو مشروط بودن، باطل است و اما اگر شرط را عدم فعل دیگری قبل از زمان امتثال بگیریم یعنی آنچه که رافع وجوب هریک است تحقق دیگری قبل از زمان امتثال است که اگر هر دو را مقرونا انجام داد امرش ساقط نمی شود پس در فعلیت امر به هریک عدم سبق دیگری شرط است.

ص: ۲۰۵

در این جا اشکال دیگری وارد می شود زیرا که لازمه اش این است که اگر مکلف واجب تخییری را تا آخر وقت امتثال واجب به تاخیر انداخت در این صورت هر دو، واجب می شود و باید آن دو واجب را جمع کند چون در زمان های سابق بر زمان امتثال، هیچ کدام از آن دو تا انجام نشده است پس عدم فعل دیگری سابق بر زمان امتثال، هم نسبت به امر اول بوده و هم نسبت به امر دوم، یعنی واجب تخییری به واجب تعیینی مبدل می شود و جمع واجب می شود با این که واجب تخییری این

گونه نیست و تا آخرین لحظه تخییری است و جمع واجب نیست و یکی کافی است .

حاصل این که لازمه دو امر مشروط، _ که اگر هر دو را انجام داد _ این است که یا اصلا امتثال نشده باشد و یا اگر وجود سابق را رافع گرفتید چنانچه هیچ یک را تا آخر وقت انجام نداد هر دو بر مکلف واجب باشد و هر دو این ها خلاف واجب تخییری است و نمی شود به آنها ملتزم شد پس دو وجوب مشروط محذور دارد .

پاسخ این اشکال مثل اشکال تضادی است که مرحوم اصفهانی(رحمه الله) مطرح کرد و اشکال در صیغه و قالب شرط در دو امر مشروط است و می شود به قالبی بیان کرد که هیچ کدام از این دو محذور پیش نیاید یعنی شرط را عدم وجود سابق یا عدم مطلق وجود احدهما نگیریم بلکه بگوئیم شرط عدم انجام احدهما منفردا است چه قبل از زمان امتثال چه در زمان امتثال و عدمه منفردا در فرض انجام هر دو با هم محفوظ است چون هر دو را انجام داده و امتثال محقق می شود و در آخر زمان هم اگر باشد هر یکی را منفرداً انجام بدهد امر دیگری فعلی نیست چون فعله منفرداً و این شرط عدم دیگری منفردا در بحث واجب کفائی هم خواهد آمد ولی اشکالی در آن جا وارد است که در این جا نمی آید و شرح آن خواهد آمد.

ص: ۲۰۶

اما تصویری که مرحوم عراقی(رحمه الله)ذکر کرده اند این است که ایشان می گوید بازگشت واجب تخییری به أمر، به سد ابواب عدم از بعضی جهات است نه از جمیع جهات یعنی وقتی یک چیزی واجب می شود معنایش این است که ابواب عدمش را سد کن تا ایجاد شود حال اگر تعیینی بود أمر به سد جمیع ابواب عدم آن است و باید همه باب های ترک و عدم آن بسته شود تا ایجاد شود اما واجب تخییری می گوید بعض ابواب عدم سد کن یعنی نگفته باب عدمی را که مقارن با فعل دیگری است سد کن و تنها باید عدم مقرون به عدم دیگری را سد کند و این فرق واجب تخییری با واجب تعیینی است یعنی فرقش در کم و زیادی امر به سد باب عدم است واجب تعیینی، امر به سد کل ابواب عدم است و واجب تخییری امر به سد بعض ابواب عدم است.

این بیان ثبوتا معقول است که شارع چنین جعلی را داشته باشد ولی این به معنای ارجاع وجوب _ که طلب است _ به حرمت و منع از ترک است که قطعاً وجوب ثبوتاً همان طلب است و غیر از منع و حرمت است یعنی طبق این تصویر، مولا منع از ترک می کند اما نه منع از مطلق ترک بلکه از ترک هر کدام مقرون به ترک دیگری منع می کند و این ارجاع وجوب و طلب به حرمت و منع است و این خلاف واقع بوده و باطل است زیرا که ثبوتاً ما در باب اوامر طلب داریم که غیر از منع و حرمت نقیض آن است و در بحث ضد عام گذشت که دو صفت و دو امر نفسانی موجود است یکی طلب و أمر و دیگری زجر، نهی و مبغوضیت و بدون شک ما طلب تخییری و حب تخییری همانند طلب تعیینی داریم و این تقسیم بندی در همان طلب و حب معقول است بدون ارجاع آن به بغض ، منع و حرمت.

ص: ۲۰۷

دلیل یا شاهد بر آن هم این است که اگر مکلف فعل یکی را انجام دهد مطلوب آمر است نه این که ممنوع وی را انجام نداده است چون که ممکن است با فعل مباح ممنوع را انجام ندهد ولی آن مباح، مطلوب نیست ولی آیا واقعاً فعل واجب تخییری این گونه است که قطعاً چنین است پس ثبوتاً این تصویر صحیح نیست .

بعد از این مطلب بحث در این است که آیا آن دو تصویر ثمره هم دارد و دارای آثاری هم هست یا نه؟ در این جا شهید صدر(رحمه الله)یک ثمره رانسبت به جریان اصل عملی در موارد شک ذکر می کند و می گوید تصویر دوم با هر دو شق تصویر اول در اجرای اصل عملی در موارد شک در تخییری یا تعیینی بودن واجب تفاوت دارد و دو ثمره دیگر هم می شود اضافه کرد که مجموع سه ثمره می شود.

ثمره اول: این است که در جائی که ما شک کنیم که آیا این واجب، تعیینی است یا تخییری مثلا امر به کفارات را شک کنیم تعیینی است و جمع لازم است یا تخییری مثلا در بعضی از موارد افطار به حرام تشکیک شده است که آیا کفاره جمع واجب است یا کفاره تخییری، که این جا ثمره پیدا می شود زیرا اگر واجب تخییری را به دو وجوب تعیینی مشروط برگردانیم در این صورت با فعل یکی از خصال شک در اصل تکلیف به دیگری می شود چون وقتی یکی را انجام دادیم شک داریم وجوب دیگری فعلی شده است یا نه زیرا اگر تخییری باشد امر به دیگری فعلی نشده است چون وجود یکی رافع دیگری شده و اگر تعیینی باشد آن هم فعلی است و این شک در اصل تکلیف است که همه در آن قائل به جریان برائت هستند اما اگر وجوب را به جامع انتزاعی بزنیم چه به معنای اسمی و چه به معنای حرفی در این صورت از موارد دوران بین تعیین و تخییر می شود به این معنا که اگر آن جامع حقیقی بود از موارد شک در اقل و اکثر می شد چون در این صورت وجوب آن جامع طبیعی حقیقی معلوم است چه واجب تعیینی باشد و چه تخییری و در اضافه وجوب قید، شک است یعنی جامع حقیقی جنس است و خصوصیت که فصل است یک خصوصیت اضافه بر آن جامع حقیقی است که اگر آن خصوصیت هم امر داشته باشد امر تعیینی است یعنی جامع حقیقی علی کل حال متعلق امر هست ولو امر ضمنی و شک در امر به قید زائد است که این دوران بین اقل و اکثر در متعلق امر است اما اگر جامع انتزاعی شد جامع انتزاعی با امر به عنوان تفصیلی در هریک دو عنوان مباین با هم است ولو عنوان احدهما بر آن هم صادق است و این دوران بین اقل و اکثر در متعلق امر نمی باشد بلکه دوران بین متباینین است که از آن به دوران بین تعیین و تخییر تعبیر می شود زیرا آن جامع انتزاعی اگر واجب باشد در مقام صدق، امتثال و تحقق، اوسع و تخییری است و این جا تعیین و تخییر است اگر به احدها خورده مخیر است و فرق بین دوران بین اقل و اکثر و دوران بین تعیین و تخییر در همین نکته است که در صورت دوم متعلق امر با هم مباین هستند بله در صدق با هم صادقند و این هم محقق آن است و لذا برخی از کسانی که در اقل و اکثر ارتباطی برائت را جاری می کنند در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت را جاری نمی کنند چون به لحاظ متعلق امر انحلال و اقل و اکثر نیست بلکه متباینند گرچه به لحاظ صدق اقل و اکثرند و لذا احتیاطی شده اند و لو از باب این که علم اجمالی دائر بین متباینین را علت تامه تنجیز می دانند مانند صاحب کفایه(رحمه الله) ولی در اقل و اکثر ارتباطی برائت از وجوب زائد را جاری می دانند چون انحلال حقیقی می شود و یا به هر جهت دیگری که در بحث اقل و اکثر خواهد آمد پس بین دو معنا و تصویر در واجب تخییری به لحاظ اصل عملی فرق وجود دارد.

بله، کسانی که در تعیین و تخییر هم قائل به برائت هستند به جهت انحلال حکمی نه حقیقی چون برائت از وجوب تخییری یعنی وجوب جامع انتزاعی اثر عملی ندارد و لذا اصل مومِّن در آن مجری ندارد و در این صورت برائت از تعیین جاری است بنابر مسلک اقتضاء و این که هر گاه در یک طرف علم اجمالی حتی اگر بین دو عنوان متباین با هم باشد برائت جاری شود انحلال حکمی شکل می گیرد و بحث تفصیلی این دو مسلک بعدا می آید و این ثمره ای است که ایشان بار می کند.

حاصل این که اگر یک امر به جامع حقیقی باشد ـ تخییر عقلی ـ دوران امر بین اقل و اکثر می شود و اگر به نحو جامع انتزاعی باشد دوران امر بین تعیین و تخییر می شود و اگر دو امر تعیینی مشروط باشد شک در اصل تکلیف می شود و این سه نحو شک از نظر جریان اصل برائت و عدم جریان آن طبق مسلکهای مختلف باهم فرق می کنند ـ همانگونه که ذکر شد ـ البته چون ما در دوران بین تعیین و تخییر برائت از تعیین را هم جاری می دانیم در هر سه فرض از نظر اصل عملی در موارد شک تخییر ثابت می شود و این ثمره شکل نمی گیرد لیکن بنابر مسلکهای دیگر مانند مسلک صاحب کفایه(رحمه الله) این ثمره ثابت است.

ثمرات واجب تخییری (۹۲/۱۱/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در واجب تخییری بود و تصاویری از واجب تخییری بیان شد و بعد وارد این شدیم که آیا این بحث ثمره ای دارد یا خیر و یکی از ثمرات آن گذشت و می توان دو ثمره دیگر را هم ذکر کرد .

ص: ۲۰۹

یکی این که اگر دو وجوب مشروط برداشت کردیم ، یعنی دو امر تعیینی، منتها هر یک مشروط به ترک دیگری باشد یکی از ثمراتش بحث تعدد و وحدت عقاب است اگر واجب تخییری یک امر به احدهما باشد اگر مکلف هر دو را ترک کرد یک امر را معصیت کرده و یک عقاب دارد اما اگر دو وجوب مشروط بود اگر از خارج علم داشتیم که در این ها یک غرض بیشتر نیست یا اگر دو غرض هست بینشان تضاد در تحصیل است و یکی علی ای حال بر مولا فوت می شود این جا هم تعدد عقاب نداریم اما اگر این را احراز نکردیم و احتمال دادیم که در آنها دو غرض موجود است و فعل هر کدام رافع اتصاف به فعل دیگری به غرض است و نیاز شارع را برطرف می کند، از آنجا که دو مخالفت کرده و نمی داند که آیا مولی دو غرض دارد یا خیر در این جا چون دو خطاب فعلی است این احتمال، منجز است و مؤمِّنی ندارد و برائت از تفویت ملاک دوم جاری نیست زیرا که اصل برائت عقلی اشکال دارد و برائت شرعی هم جاری نیست چون تکلیف مشکوک نیست و هر دو خطاب فعلی است و مومِّنی ندارد ولذا دو معصیت کرده است و دو عقاب دارد و اگر معصیت کردن دو خطاب فعلی آثار دیگری هم داشت مثلا اصرار بر صغیره محسوب بشود و مرتکب آنها فاسق می گردد، آن آثار هم بار است به خلاف جائی که یک امر به احدهما باشد و این هم یک ثمره بین این دو تصویر است.

ص: ۲۱۰

ثمره سوم: این ثمره در بحث اجتماع امر و نهی تصویر دارد زیرا در بحث اجتماع امر و نهی گفته می شود که اگر عنوان واجب غیر از عنوان حرام باشد و دو عنوان داشته باشیم مثل غصب و صلات اجتماع جائز است یا از باب تعدد معنون و یا از باب کفایت تعدد عنوان برای عدم امتناع برخلاف جائی که یک عنوان باشد مثل امر به صلات و نهی از صلات در حمام که اینجا گفته می شود اجتماع ضدین است و جائز نیست .

اما اگر دو عنوان بود و بر یک مصداق منطبق بود، اینجا برخی قائل به جوازند یا به خاطر این که تعدد عنوان کافی است یا به خاطر این که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود حال اگر واجب تخییری برگشت کند به دو واجب مشروط هر کدام از این عدل ها به عنوان خودش ماموربه می شود و لذا اگر اطعامی حرام بود داخل در باب امتناع اجتماع امر و نهی می شود مثل امر به صلات و نهی از صلات در حمام.

اما اگر واجب تخییری یک امر به جامع باشد نه دو امر مشروط ـ همان طور که صاحب کفایه(رحمه الله)می گوید ـ کشف می کنیم یک جامع طبیعی واحدی مامور به است که غیر از عنوان اطعام یا عتق و روزه است و جامع بین آنها است این جا از باب تعدد عنوان می شود و اجتماع جائز می شود و اگر جامع احدهما واجب تخییری باشد اگر تعدد عنوان را برای جواز کافی بدانیم حتی در مثل عناوین انتزاعی بازهم اجتماع ممکن می شود و اما اگر کافی ندانیم و یا امر به (هذا او ذاک) خورده باشد باز هم اجتماع ممتنع است چون اگر چه دو عنوان است ولی در باب اجتماع خواهد آمد که تعدد عنوان جائی مفید است که عنوان انتزاعی و مشیر نباشد و مثل احدهما عناوین انتزاعی و مشیر است که معرف به همان عنوان واقعی است و بدین ترتیب بحث در مقام اول که اصل واجب تخییری بود به پایان می رسد .

مقام دوم: در این است که آیا تخییر بین اقل و اکثر ممکن است یا خیر مثل تخییر در تسبیحات اربعه در نماز که گفته اند هم یک تسبیح مجزی است و هم سه تسبیح و در وضوء هم یک غَسله و هم دو غَسله جایز است و این تخییر بین اقل و اکثر است و باعث این بحث شده است زیرا که گفته اند اگر اکثر را انجام داد آن هم جزء نماز می شود و یا درباب وضو گفته اند یک غسله مجزی است و همچنین با دو غَسله نیز وضوء مجزی است و این تخییر بین اقل و اکثر است.

اشکال: شبهه ای که در این جا مطرح است امتناع عقلی است و این که تخییر بین اقل و اکثر معقول نیست چون اکثر، یا تدریجی الحصول است و جزء زائد بعد از انجام اقل انجام می گیرد که در این صورت تا اقل شکل گرفت امر تخییری امتثال شده و ساقط می شود و دیگر محال است زائد با صفت ماموربه واقع شود چون وقتی می تواند مصداق واجب باشد که وجوب باقی باشد و حال آنکه با امتثال اقل، وجوب ساقط شده است و لذا در خارج هیچ گاه زائد، واجب نمی باشد و اگر اکثر دفعی الحصول است مثلا این که با دو دست صدقه می دهد باز هم این جا ترک بیش از یک صدقه بدون بدل جائز بوده است و چیزی که ترکش بدون بدل جائز است به معنای عدم وجوب است بنابراین زائد چه تدریجی الحصول باشد و چه دفعی الحصول چون یجوز ترکه لا ـ الی البدل نمی تواند مصداق واجب باشد و اکثر ـ یعنی مجموع ـ واجب باشد بنابراین می گویند ثبوتا تخییر بین اقل و اکثر به گونه ای که هم ذات اقل واجب باشد و هم مجموع و اکثر، محال است و این اشکال مستحکمی است و پاسخ نیاز دارد.

پاسخ: در این جا صاحب کفایه(رحمه الله) پاسخ می دهد و دو عبارت دارد که هر یک از این دو عبارت را می شود به یک جواب مستقل برگرداند گرچه اکثر، آنها را یک جواب گرفته اند ولی دو جواب قابل استفاده است یک جواب عام است و یک جواب خاص به بعضی از موارد اقل و اکثر است.

اما جواب عام ایشان این است که اگر اقل لابشرط از زیاده شد این اشکال وارد است یعنی اگر ذات اقل ماموربه باشد ذات اقل در ضمن اکثر هم هست و موجب سقوط می شود و زائد یجوزترکه لا الی البدل است و واجب نمی شود ولی ما می گوئیم ماموربه اقل بشرط لا از زیاده است و اکثر هم بشرط زیاده است و در این صورت اقل در ضمن اکثر نیست و لذا کل اکثر مصداق ماموربه می شود و هر دو اشکال عقلی ذکر شده دفع می شود .

اشکال: بر این تعبیر اشکال شده است که اگر اقل را به شرط لا گرفتید این نکته در حقیقت تخییر بین متباینین است و تخییر بین اقل و اکثر نیست.

پاسخ: بعید است که این اشکال مورد توجه صاحب کفایه(رحمه الله) نباشد و ایشان خواسته موارد موجود در فقه را توجیه کند و بگوید ما آنها را به این بر می گردانیم که اگر اقل را به تنهائی و به شرط لا گرفتیم یک عدل واجب تخییری خواهد بود و دیگر اشکال عقلی دفع می شود و اصلا این مقصود ایشان است و این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا این که بشرط لا و بشرط شی با هم در یک مصداق جمع نمی شوند در عبارت ایشان آمده است.

ص: ۲۱۳

در این جا دو اشکال دیگری را شهید صدر(رحمه الله) مطرح کرده است و هر دو را هم پاسخ داده است.

اشکال اول : این اشکال ــ که مهم همین است ــ این است که برگرداندن تخییر بین اقل و اکثر به (اقل بشرط لا از زیاده و اقل بشرط زیاده) مستلزم آن است که مامور به مرکب باشد و امر ضمنی به ذات تسبیحه و امر ضمنی دیگر به جامع یکی بودن یا بیشتر یعنی امر ضمنی دوم به جامع بین قید بشرط لا از زیاده و شرط زیاده تعلق گرفته باشد و این لغو محض است زیرا که با تحقق ذات تسبیحه دیگر تحقق جامع بشرط لا از زیاده و یا زیاده، قهری و ضروری می باشد زیرا که این دو قید، نقیضین می باشند که ارتفاع هر دو مانند اجتماع آنها محال است و احدهما ضروری التحقق است پس امر ضمنی مذکور لغو محض است بنابراین هر چند اقل بشرط لا و اکثر بالدقه متباینین می باشند ولیکن امر به احدهما به نحو واجب تخییری مستلزم لغویت در متعلق این امر تخییری به لحاظ امر ضمنی به قید موجود در آن است. سپس ایشان از این اشکال دو پاسخ می دهند.

پاسخ اول: این که اگر اکثر مقید به زیاده خاصی باشد مثل یک تسبیحه و سه تسبیحه اشکال دفع می شود چون آن چه ماموربه است نقیضین نیستند که احدهما ضروری باشد بلکه ضدینی هستند که ثالث دارند و هر دو ممکن است مرتفع باشد مانند این که دو تسبیحه ای انجام دهد و مولا امر می کند که یا یکی را و یا سه تا را انجام دهد و این جواب اول است که در این موارد پاسخ صاحب کفایه(رحمه الله)درست است.

پاسخ دوم: جواب دوم این است که این اشکال لزوم لغویت در امر ضمنی در صورتی است که امر تخییری را امر واحد به احدهما برگردانیم اما اگر امر تخییری را به دو امر تعیینی مشروط بر گردانیم یعنی امر به اقل مشروط به ترک اکثر و امر به اکثر مشروط به ترک اقل در این جا دو امر تعیینی داریم که هر دو معقول و ممکن است و هیچ یک امر به ضرروی الحصول و تحصیل حاصل نیست و امر به اقل مشروط به ترک اکثر معقول است زیرا ممکن است کسی اکثر را انجام ندهد و مولی به او می گوید لااقل، اقل را انجام بده و امر به اکثر مشروط به ترک اقل هم معقول و محرک است زیرا که ممکن است کسی اقل را به تنهائی انجام ندهد و این دو امر مشروط به دو فعلی است که با هم در یک مصداق جمع نمی شوند و ارتفاع هر دو ممکن است و این معقول است و اشکالی ندارد و طبق این تصویر در واجب تخییری، تخییر بین اقل به شرط لا و اقل به شرط مطلق زیاده هم درست می شود چون دیگر یک امر به جامع بین فعل زیاده و ترک زیاده هم نشده است بلکه به هر کدام از این دو حصه امر تعیینی مشروط شده است و مکلف می تواند هر دو حصه را ترک کند و این محذوری ندارد.

پس اولاً: تصویر اول در جائی که شق ثالث دارد قابل قبول است مثل تسبیحات و غسلات چون سه غسله حرام است و ثانیاً: طبق تصویر صاحب کفایه(رحمه الله) از واجب تخییری _ که واجب تخییری را به دو واجب تعیینی مشروط بر می گرداند _ در مطلق زیاده هم تخییر جائز است .

پاسخ سوم : ما نیز قبلاً جواب سومی را مطرح کردیم که این تخییر مطلقا معقول است و این که می گوئیم امر ضـمنی لغو است پاسـخش این است که در دفع لغویت امر ضـمنی همین کـافی است که مکلف بتوانـد اکثر را امتثال واجب قرار داده و به قصـد قربت انجـام دهـد یعنی مکلفی که می خواهـد زیـاده را به عنوان واجب و به قصـد امتثـال بیـاورد قادر بر آن خواهـد بود و این مقـدار برای دفع لغویت در اوامر ضـمنی در مواردی که واقعاً غرض بـا اکثر بمـا هو اکثر انجـام می گیرد کافی است و این امر ضمنی مثـل امر اسـتقلالی بـه احـد النقیضـین لغـو نیسـت پس هم تصـویر اول معقـول است و هم تصـویر دوم که دو امر تعیینی مشروط به اقل و اکثر می باشد.

امکان تخییر بین اقل و اکثر(۹۲/۱۱/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تخییر بین اقـل و اکـثر است که گفتیم صـاحب کفـایه(رحمه الله)(۱)عبـارتی را ذکر کرده است که از آن دو جـواب اسـتفاده می شود ایشان می گویـد ممکن است در جائی اکثر بماهو اکثر موثر در غرض باشـد و اقلی که در ضـمن اوست موثر نیست و بعـد هم مثالی می زنـد به خط بلنـد که گفتیم می شود این را به دو وجه برگردانـد یکی این که اقل به شـرط لا و اقل بشـرط شـی مؤثر و واجب باشـند و این وجه اول بود که گفته شده بالدقه به متباینین برگشت می کند و اشکالی ندارد و ایشان هم به این نکته نظر دارد و می خواهـد مواردی که در شـرع آمـده است را توجیه نماید و دو اشـکال دیگری در این جا بود که دیروز یکی از آنها با جوابش گذشت.

ص: ۲۱۶

۱- کفایه الاصول، ص۱۴۲.

اشـکال دوم: که این اشـکال به لحاظ بحث غرض است که این که می گوئیـد اکثر بماهو اکثر موثر در غرض است طبق مبانی شمـا که غرض معلول و اثر است و امتثال علت و موثر است خلاف قاعـده واحـد است که در همه جا مطرح می کنیـد زیرا که این جـا مولاـ یـک غرض دارد که گـاهی با اقل به شـرط لا حاصل می شود و یک وقت با اقل بشـرط زیاده و اکثر حاصل می شود و این صـدور واحـد از کثیر است و معنـایش این است که یـک اثر دو علت داشـته باشـد و اثر واحـدی از دو موثر متبـاین حاصـل می شود و این خلاـف قاعـده واحـد است بلکه می شود در این جـا نکته ای هم اضافه گفت و آن این که معنایش این است که دو قید بشـرط لا و بشـرط شیء موثر در یک اثر هستند با این که نقیضین می باشند چون عدم الزیاده و زیاده نقیضین هسـتند و این تاثیر نقیضین در اثر واحد است و چه طور می شود که نقیضین جزء العله برای یک اثر باشند و این حاصل اشکال دومی است که به لحاظ غرض وارد شده است این اشکال هم جواب های متعددی دارد که:

اولاً: اگر این مطلب را به تخییر شـرعی برگردانیم و دو امر مشـروط باشـد می توان گفت دو غرض است و چه کسـی گفته که یک غرض است.

ثانیـاً: ممکن است دو غرض باشـد که یکیش برای مولاـ کـافی است و یا متضاد هسـتند و یا مصـلحت در تسـهیل است ولـذا به

احدهما امر می کند.

ص: ۲۱۷

ثالثاً: بیان دیگر هم گفته شده است که شاید آنچه که موثر است علت واحد و غرض واحد است ولی این یک غرض جائی که شق ثالث در کار باشد مثل تخییر بین یک تسبیحه و سه تسبیحه غرض، از همان ذات اقل حاصل می شود ولی تسبیحه دوم مانع حصول آن غرض است ولذا یا باید یک تسبیحه انجام دهد یا اگر زیاده آورد باید سه تسبیحه بیاورد پس غرض و علت آن واحد است ولی در شق ثالث مانع موجود است و این در جائی است که اکثر خاص باشد .

رابعاً: جواب دیگر هم این است که اصل این سنخ اشکال درست نیست و ما چه می دانیم غرض شارع چیست؟ و آیا مشمول قاعده واحد هست یا خیر بنابر این تخییر بین اقل بشرط لا و اکثر معقول است و نه اشکال اول ــ تحصیل حاصل و لغویت نسبت به امر ضمنی ــ وارد است که اشکالی اصولی است و نه اشکال قاعده (الواحد لایصدر الا من واحد) به لحاظ غرض از واجب تخییری که اشکال فلسفی است وارد است و این وجه اول قابل قبول است هر چند بالدقه به تخییر بین متباینین برگشت می کند و گفتیم این تصویر درست است حتی اگر بشرط لا و اکثر شق ثالثی هم نداشته باشد بله اگر ذات اقل بدون بشرط لا بخواهد عدل مامور باشد اشکال پیش می آید چون مستلزم سقوط وجوب و امر قبل از انجام زیاده است و دیگر زائد ماموربه و واجب و امتثال نخواهد بود .

جواب دوم صاحب کفایه(رحمه الله) از تمثیلی که در ضمن کلام ایشان آمده است استفاده می شود که می گوید مثل رسم خط طویل و قصیر است و مثال می زند به مواردی که اکثر یک فرد و یک مصداق از آن عنوان باشد مثل خط دراز و خط کوتاه و خط دراز دو خط نیست بلکه یک خط است و این گونه است که هر مقداری از آن یک فرد از خط باشد و درست است که اکثر از خط قلیل است ولی مثل دو تسبیحه نیست که دو فرد است بلکه یک فرد و یک مصداق خط است.

ایشان این مثال را می زند و می فرماید که تخییر بین اقل و اکثر را بر می گردانیم به صورتی که اکثر یک فردی از ماموربه است که موثر و محقق آن غرض است پس کل اکثر مصداق واجب و محقق غرض می شود و در حقیقت این جواب دوم می خواهد بگوید جاهایی که اکثر یک فردی مستقل از طبیعت است و دو مصداق نیست در این جاها تخییر عقلی درست است و دیگربه اخذ قید بشرط لا ـ و بشرط شی نیاز نیست چون کل اکثر یک فرد از طبیعت است که امتثال است و غرض مولا را حاصل می کند بلکه صاحب کفایه(رحمه الله)می خواهد از این جواب دوم در مطلق موارد دیگر هم استفاده کند که بعدا می آید و این جواب در موارد کم متصل روشن است و نکته اش این است که در جائی که اکثر، یک فرد است ــ مثل یک خط طویل یا یک لیوان آب که یک فرد است و استکان آب هم یک فرد است ــ تخییر میان افراد عقلی است.

مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(1) در اینجا ضمن توضیحی می فرمایند این جواب مبتنی است بر این که ما در این موارد قائل به چه نوع تشکیک شویم ایشان می گوید در این جا دو مبنی وجود دارد در این که فرق خط طویل و قصیر در چیست این زیاده خط و طول و قصر خط آیا از عوارض است یا مابه التفاوت عین مابه الاشتراک ــ که خط است ــ می باشد و خطیتش بیشتر است و مثل انسان عالم و عادل نیست که فرق هر کدام در یک صفت خارج از انسانیت آنها است پس این جا مابه الاختلاف از خود خط است و کأنّ این خط دو مرتبه دارد; مرتبه ضعیفه و مرتبه شدیده و این دو مرتبه بودن که معنای تشکیک هم همین است باید دید تشکیک آن در چیست؟ آیا در ماهیت خط است یا در سعه وجودی آن، اگر تشکیک را در ماهیت گرفتیم و گفتیم این دو مرتبه و دو ماهیت است مثل دو نوع از یک جنس باز اشکال بر می گردد که ماهیت که دو تا شد نمی شود هر دو یک غرض را ایجاد کند و تخییر عقلی در آنها معقول نیست زیرا که خلاف قاعده الواحد است ولیکن تخییر شرعی معقول است که دو امر مشروط به دو غرض باشد و لذا اگر قائل به تشکیک ماهوی شدیم باید قائل به تخییر شرعی شویم در حالی که ظاهر مرحوم آخوند(رحمه الله) این است که می خواهد تخییر عقلی درست کند و اما اگر تشکیک را در وجود قائل شدیم ــ که مختار آنها هم همین است ــ و گفتیم ماهیت این ها یکی است و شدت و ضعف مربوط به حد و سعه وضیق وجودی آنها است و ماهیت را دو تا نمی کند و مثل عوارض و فصول نیست و همان ماهیت خط است وجودش سعه وضیق پیدا کرده و تشکیک در وجود است در این صورت ماهیت واحد است و می شود غرض واحدی از هر دو فرد صادر شود و یک اثر واحد از واحد بالنوع حاصل شده است و اشکالی ندارد و این جا تخییر عقلی معقول است پس مطلب ایشان قابل قبول است که اگر قائل به تشکیک در وجود شدیم برگشت این ها به تخییر عقلی است .

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج۲، ص۲۴۷.

نقد مطلب فوق : عرض ما این است که اولاً: این بیان ایشان و همچنین مبتنی کردن تخییر عقلی بر مباحث فلسفی درست نیست و ما می گوئیم حتی اگر در فلسفه قائل شدیم این ها دو ماهیت هستند ولی در عرف وقتی شارع می گوید خط بکش و یا صدقه بده و یا آب بیاور تخییر میان مصادیق و أفراد کم و زیاد آن عقلی است چون عنوانی که متعلق امر است یک مصداقش در خارج شکل می گیرد یعنی امر به صرف وجود و یا ایجاد یک مصداق تعلق گرفته است و این هم یک مصداق آن است پس عرفا این جا یک ماموربه بیشتر ندارد و الا دیگر واجب تخییری عقلی نخواهیم داشت بنابراین در خطابات و اوامر به طبایع این حرف قابل قبول نیست و این ها همه اش تخییر عقلی است چه از نظر فلسفی و دقی تشکیک در ماهیت باشد و چه در وجود پس مبتنی کردن این بحث بر آن مبانی غلط است.

ثانیاً: هیچ یک از آن دو اشکال ایراد شده بر وجه اول در اینجا وارد نیست.

اما اشکال فلسفی لزوم تعدد غرض وارد نیست زیرا که مضافاً به جوابهایی که در وجه اول داده شد ممکن است شارع در اینجا یک غرض در همان جامع داشته باشد که تحققش به ایجاد یک فرد است لهذا به آن امر می کند به نحو تخییر عقلی زیرا که یک فرد علی کل حال لازم است پس اشکال لزوم تعدد غرض و صدور واحد از کثیر در این جا جا ندارد .

اما اشکال اصولی که در این جا ذات خط در هر دو هست لیکن فرقش در حدش است و مولا، ضمناً به احدالحدین امر کرده است و امر به احدالحدین لغو است همانند امر ضمنی به بشرط لا و بشرط شی چون بالاخره بعد از شروع در خط احدالحدین واقع می شود این اشکال هم در اینجا وارد نیست و اساساً موضوع ندارد هر چند شهید صدر(رحمه الله)همان جوابهای گذشته در وجه اول را در این جا ذکر کرده است در حالی که این جا نیازی به آن ها نیست چون در این جا امر به صرف الوجود طبیعت شده است که با هر فردی ایجاد می شود و یک متعلق امر بیشتر نداریم اما در آن جا متعلق امر مرکب بود از امر ضمنی به ذات تسبیحه و امر به شرط لا بودن از زیاده و یا با زیاده لهذا در آنجا می شود آن حرف را زد که امر ضمنی دوم لغو است چون پس از انجام تسبیحه اول یا قید را انجام می دهد و یا انجام نمی دهد و احدهما ضروری است ولی این جا این گونه نیست و بیش از امر به طبیعت قید دیگری در متعلق اخذ نشده است و دو حد ذکر شده مربوط به مرحله وجود و تحقق فرد طبیعت در خارج است که قهراً ایجادش با ایجاد فرد است و هر فردی یک فرد و صرف الوجود است و دو مصداق نیست. پس نکته ای که مرحوم آخوند(رحمه الله)بر روی آن تأکید کرده است که اگر اکثر، یک فرد باشد همین وحدت فرد بودن نسبت به طبیعت که به ایجاد آن امر شده است موجب امکان تخییر عقلی می شود و دیگر امر به مرکب یا مقید نداریم و امر ضمنی ای در کار نیست تا بگوئیم این امر ضمنی به قید لغو است البته شهید صدر(رحمه الله)در اینجا هم فرض تخییر شرعی به نحو دو أمر و یا فرض وجود شق ثالث را کرده است و آن جایی که زمان قید واجب باشد که اگر امتداد کشیدن خط تا بعد از زمان واجب باشد شق ثالث خواهد بود که غیر از مامور به است پس امر ضمنی به احدالحدین مقید به آن زمان لغو نخواهد بود لیکن ما نیازی به این دو جواب نداریم بلکه همان یک امر به طبیعت واحده به نحو تخییر عقلی مقصود است که معقول و بی اشکال است و ظاهراً صاحب کفایه(رحمه الله) این تخییر عقلی را در خط و کم متصل مسلم گرفته است و گفته همان طور که اگر امر به خط شود خط طویل یک فرد است و امتثال است از این مطلب در موارد اقل و اکثر وجودی مثل یک تسبیحه و بیشتر هم می توان استفاده کنیم و مورد جواب دوم صاحب کفایه(رحمه الله)که خط و کم متصل نیست بلکه اعم است بله در کم متصل روشن است و این ها تخییر عقلی است و ایشان می خواهد مواردِه مثل تسبیحه واحده و بیش از یک تسبیحه را به

این برگرداند و این را توسعه بدهد و درست است یعنی می شود این ها را بشرط شی و بشرط لا گرفت و می شود این گونه گفت که در شرع عناوینی اخذ شده است که یک مصداقش اقل است و مصداق دیگرش اکثر نه بیشتر و این جواب دوم دیگری است اما آن عنوان چیست؟ ایشان این مطلب را بیان نکرده ولی ما در بحث اجزا گفتیم که می شود یک عنوان تصویر کرد مثل مجموع الذکر و التسبیح لله که اقل و اکثر هر کدام یک فرد است از مجموع التسبیح لله است و بر اکثر صادق است بماهو اکثر و مثل خط طویل و قصیر است و این تخییر عقلی می شود و این مطلب می شود جواب دوم و حرف درستی است البته استظهار هریک از دو جواب مربوط به دلیل امر تخییری در مقام اثبات است بنابر این تخییر بین اقل و اکثر به یکی از این دو نحو امکان پذیر است و امتناع و اشکالی ندارد که هم می تواند به نحو تخییر عقلی باشد و هم به نحو تخییر شرعی .

ص: ۲۲۰

واجب کفایی (۹۲/۱۱/۰۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث بعد در مورد واجب کفائی است; در واجب کفائی شبیه واجب تخییری بحث شده است و واجب کفائی واجبی است که با فعل یک نفر آن واجب از دیگران ساقط می شود مثل غسل میت و نماز میت و دفن میت و واجباتی از این قبیل که در شریعت هم زیاد هستند که اگر هیچ کس انجام نداد همه معاقبند ولی اگر یکی انجام داد از دیگران ساقط می شود لهذا سوال شده است که ثبوتاً تصویر این وجوب چه گونه است که اگر یکی آن را انجام داد از دیگران ساقط می شود و از طرفی هم می گوئید بر او هم واجب بوده است در این جا هم تصویرات مختلفی ذکر شده است و چون وجوب کفائی کمی پیچیده تر از واجب تخییری است تصویرهای بیشتری در این جاهست که می شود آنها را به چهارتصویر اصلی دسته بندی کرد.

تصویر اول: دسته اول از این تصویرها این است که کسی ادعا کند که وجوب کفائی مثل وجوب عینی متعلق به همه مکلفین به نحو انحلالی است و همانطور که در واجب عینی هر مکلفی تکلیف خود را دارد و وجوب به نحو انحلالی به همه مکلفین تعلق می گیرد در واجب کفایی نیز چنین است تحت این دسته تصویرات متعددی هست که خواهد آمد و مشهور هم یکی از همین تصویرات یعنی تعدد وجوب به عدد مکلفین است.

تصویر دوم: این است که وجوب کفائی متعلق به مجموع مکلفین است به نحوی که یک تکلیف است و یک موضوع دارد و آن هم مجموع المکلفین می باشند.

ص: ۲۲۱

تصویر سوم: این است که وجوب کفایی را یک وجوب می داند که به نحو وجوب واحد بر عنوان احد المکلفین ثابت می شود.

تصویر چهارم: آن است که مولا در واجب کفائی فقط متعلق را لحاظ می کند و من علیه الوجوب را لحاظ نمی کند مثلاً می گوید (یجب غسل المیت) البته روشن است که وجوب کفائی سه خصوصیت دارد و تصویری که می پذیریم باید در آن، این سه مشخصه وجوب کفائی محفوظ باشد.

۱ ـ یکی این که اگر یکی از مکلفین آن را انجام داد از دیگران ساقط است و الا آن واجب، عینی است نه کفائی.

۲ ـ اگر همه ترک کردند همه معاقب می شوند و الا ـ اگر یک نفر خاص معاقب باشد این واجب، می شود واجب عینی بر خصوص آن مکلف .

۳ ـ سوم این که اگر چند نفر با هم دیگر آن واجب را انجام دادند همه آنها امتثال محسوب می شود و این گونه نیست که یکی امتثال باشد و دیگری نباشد چه فعل قابل تکرار باشد مانند نماز بر میت و چه قابل تکرار نباشد مانند دفن میت که اگر دفعتا چند نفر با هم انجام دهند همه آنها امتثال کرده اند .

تصویر اول که وجوب کفائی را مثل وجوب عینی و اوامر متعـدد انحلالی به عـدد مکلفین می داند چنانچه این وجوب انحلالی مطلق باشـد یعنی هم موضوع و هم متعلق آن فعل هر مکلفی باشد این وجوب عینی می شود و این خلف غرض است پس لازم است اصـحاب این مسـلک قیـدی را اخـذ کننـد یعنی بایـد بر این وجوبات متعـدد تقییـدی بزنند و در این که این قید چیست و چگونه است تا وجوب عینی محسوب نشود و کفائی شود اقوال متعـدّی است که مشترکنـد در این که وجوب ها متعدد هسـتند ولی در کیفیت اخذ این قید اختلاف پیدا کرده اند و در این دسته اول می توان ۴ قول یا تصویر ذکر کرد.

ص: ۲۲۲

۱) اولین تصویری است که برخی از متاخرین قائل شده اند و در بعضـی از تقریرات آمده است و شهید صدر(رحمه الله)(۱)آن را انتخـاب کرده و تقـویت نمـوده اسـت ایـن است که مـا وجـوب را قیـد نمی زنیم و در آن تصـرف نمی کنیم بلکه در واجب تصـرف می کنیم یعنی هر مکلفی یک تکلیف مستقل دارد ولی واجب، فعل مستقل از فعل دیگر نیست بلکه واجب، جامع بین فعـل خودش و فعل دیگری است و در حقیقت مولا در خارج تحقق این نتیجه را بر عهـده تک تک مکلفین قرار داده است که قهراً متعلق وجوب، جامع بین فعل خودش و فعل دیگری می شود و این جامع را بر همه آنها واجب کرده است.

ممکن است کسـی در اینجا بگوید فعل غیر، اختیاری و مقدور نیست ولی قبلا گفتیم جامع بین فعل من و فعل دیگری اختیاری و مقـدور است و در اختیـاری بودن جامع همین کافی است که یک فرد از آن اختیاری باشـد چون در مقـدوریت جامع به نحو صرف الوجود لازم نیست مطلق الوجود و همه افراد آن مقدور باشد.

در این تصویر هر سه خصوصیت محفوظ است یعنی اگر دیگری انجام داد صرف الوجود حاصل شده است و از همه ساقط می شود چون بعـد از تحقق متعلق وجوب دیگر وجوب فعلی نیست و اگر دو نفر یـا بیشتر با هم انجام دهنـد صـرف الوجود با فعل آنها انجام شـده و امتثال شـده است و جایی هم که همه ترک کننـد همه عصـیان کرده اند چون گرچه یک غرض بیشتر نبوده که تفویت شده است لکن چون انجام آن بر عهده همه بوده است عقاب تفویت آن بر همه آنها خواهد بود.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۲۴.

پس این وجه قابل قبول است که مولا ـ بیاید وجوب را این گونه قرار دهد که بر همه جامع بین فعل او و فعل دیگری واجب باشد و ارتکاز و وجدان عقلائی هم قبول می کند که مولی جائی که غرضش در تحقق نتیجه است نه در فعل تک تک مکلفین ــ چه فعل قابل تکرار باشد مثل نماز میت و چه قابل تکرار نباشد ــ می تواند واجب را به نحو فوق الذکر جعل کند .

۲) تصویر دوم در این دسته اول شبیه تصویر صاحب کفایه(رحمه الله) در واجب تخییری است(۱) که قید را شرط در وجوب بگیریم و بگوئیم نماز میت من بر من واجب است و نماز میت شما بر شما واجب است ولی هر وجوب را قید بزنیم و بگوئیم این وجوب مطلق نیست و مشروط است به ترک دیگران یعنی واجب و متعلق وجوب کفایی مانند وجوب عینی، فعل هر مکلف است ولی وجوب آن بر هر مکلف به صورت مطلق نیست بلکه مشروط به این است که دیگری انجام ندهد و اگر دیگری انجام داد از دیگران ساقط است و این تصویر هم تکالیف واوامر کفایی متعدد خواهد بود مانند واجبات تخیری مشروط .

۳) تصویر سوم هم استفاده از تصویر مرحوم اصفهانی(رحمه الله) در واجب تخییری است(۲)که همه مکلفند و هر کس وجوب و فعل خودش را دارد و واجب هم فعل خود او است ــ مانند واجب عینی ــ ولی در این جا ترخیص در ترک به جهت مصلحت تسهیل یا غیره داده شده است به این نحو که اگر یکی انجام داد بقیه مرخص در ترک هستند.

ص: ۲۲۴

۱- کفایه الاصول، ص ۱۴۰.

۲- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۲، ص ۲۶۹.

۴) تصویر چهارم هم همان تصویر محقق عراقی(رحمه الله) است(۱) که امر را به سد باب عدم بر می گرداند و این جا هم می گوید سد باب عدم از غیر ناحیه فعل دیگری واجب است یعنی ترک مقرون به ترک دیگران جایز نیست.

اشکالات در واجب کفایی (۹۲/۱۱/۱۵)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در واجب کفائی بود و عرض شد اقوال در واجب کفائی را می توان به دو دسته تقسیم کرد دسته اول اقوالی که واجب کفائی را مانند واجب عینی به عدد مکلفین متعدد و منحل بر می گرداند و دسته دوم اقوالی که واجب کفائی را به یک امر بر می گرداند در دسته اول می توان چهار قول را تصویر کرد و در دسته دوم سه قول، که در مجموع هفت قول یا احتمال ، تصویر می شود که چهار قول دسته اول گذشت و گفتیم این در حقیقت چهار تصویری است که در واجب تخییری نیز تصویر و در این جا هم قابل تصویر است.

قول اول این است که واجب کفائی به وجوبات متعدد به عدد مکلفین برگشت می کند ولی متعلق فعل نتیجه و تحقق فعل در خارج از هر کسی که سر بزند می باشد یعنی جامع بین فعل هر کسی و فعل دیگری بر همه واجب است باید غسلی بر میت داده شود و این نتیجه ماموربه است که اگر یکی انجام داد آن نتیجه حاصل و امتثال شده و امر از دیگران ساقط می شود و اگر هیچ کدام انجام ندهد همه مخالفت کرده اند چون تحقق آن نتیجه و جامع بر دوش همه قرار داده شده است، این یک تصویری بود که عرض کردیم برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای بروجردی(رحمه الله) در تقریرات بحثشان اختیار کرده اند و شهید صدر(رحمه الله)نیز می گوید این اقوی است.

۱- نهایه الافکار ، ج۲، ص۳۶۸.

و قول یا تصویر دوم شبیه تصویر دوم در واجب تخییری بود که در آنجا دو وجوب تعیینی هر یک مشروط به ترک دیگری می بود و در این جا دو وجوب عینی مشروط می باشد که هریک مشروط به ترک دیگران است و هر مکلفی یک وجوب مخصوص به خود را دارد و متعلق وجوب هم فعل خودش است نه جامع بین فعل او و فعل دیگری و نماز میت خواندن خودش بر او واجب است و دفن میت کردن خودش بر او واجب است ولی این وجوب مطلق نیست بلکه مشروط به ترک دیگران است و اگر دیگری انجام داد بر او واجب نیست .

قول و یا تصویر سوم شبیه تصویر مرحوم شیخ اصفهانی(رحمه الله) در واجب تخییری است که وجوبات عینی متعدد و مستقل به عدد مکلفین است ولی مولا به هر کس ترخیص در ترک در صورت فعل دیگری داده است یعنی مولی دو حکم دارد یکی وجوب فعلی بر هر مکلف و دیگری آنکه هر کدام از مکلفین انجام داد در این حالت مولا به دیگری ترخیص در ترک داده است به جهت تسهیل و یا جهات دیگر بر خلاف واجب عینی که اگر یکی انجام داد به دیگری ترخیص در ترک نداده است و این هم یک تصویر سوم است که شبیه تصویر مرحوم اصفهانی(رحمه الله)در واجب تخییری می باشد.

تصویر یا قول چهارم هم شبیه تصویر چهارم محقق عراقی(رحمه الله) در واجب تخییری است که مولا سد ابواب عدم را بر هر یک از مکلفین واجب کرده است منتها عدمی که مقرون به ترک دیگری است ولی اگر دیگری انجام داد دیگر سد باب عدم بر اولی واجب نیست یعنی خصوص ترک مقرون به فعل دیگری را جایز کرده است نه مطلق ترک را .

ص: ۲۲۶

این چهار تصویر گذشت و عرض شد که اینها در دسته اول داخل هستند که اوامر کفائی را اوامر متعددی به عدد مکلفین می کند و در مقابل دسته دوم که یک امر قائل است نیز سه قول دارد امر واحد بر مجموع مکلفین و امر واحد بر جامع و صرف وجود مکلف و امر به فعل بدون تعلق آن به مکلف که مجموع دو دسته، هفت تصویر یا قول می شود و باید دید این ها کدام یک قابل قبول است و کدام قابل قبول نیست.

اما تصویر اول در دسته اول که شهید صدر(رحمه الله) هم آن را تقویت می کند و می گوید معقول است که شارع تک تک مکلفین را مستقلاً امر کند ولی واجب نتیجه است و صدور فعل به نحو مبنی للمفعول باشد یا به تعبیر دیگر جامع بین فعل هر مکلف و فعل دیگری واجب است که این جامع هم مقدور و اختیاری است چون یک شقش که فعل آن مکلف است مقدور و اختیاری می باشد و یقیناً این تصویر ثبوتاً اشکالی ندارد ولی ممکن است گفته شود خلاف ظاهر خطابات است چون در بحث تعبدی و توصلی گفته شد که ظاهر امر موجه به مکلفین این است که متعلق امر یعنی فعل مامور به، به مکلف هم اضافه شده است یعنی وقتی می گوید (صلوا) صلاه هر مکلفی مامور به او است و حصه ای از فعل که منتسب به او است متعلق امر است یعنی انتساب متعلق و صدورش از مکلف هم ماموربه است لذا گفته شده اگر دیگری واجب را انجام داد از من ساقط نمی شود مگر دلیلی بر آن قائم شود پس ظاهر خطابات متعدد به عدد مکلفین این است که نسبت به هر مکلف فعل خودش ماموربه اوست و فعل دیگری مجزی نیست تا دلیل خاص نباشد و این ظهور حجت است و قبلاً این استظهار در خطابات پذیرفته شده است لهذا تصویر اول خلاف ظاهر خطابات خواهد بود.

ولیکن این ظهور در ادله و خطابات واجبات کفائی نیست یعنی در غیر جاهایی هست که فعل قابل تکرار نیست مانند قتل یا دفن که نفس عدم قابلیت تکرار آن فعل در جایی که خطاب شارع بر همه باشد و بگوید (ادفنوا موتاکم) مانع ظهور مذکور است و یا اگر هم قابل تکرار است مثل (صلوا علی موتاکم) چون که قرینه است که بر همه آنها واجب نیست خود این قرینه می شود که مقصود تحقق آن نتیجه است نه افعال متعدد به عدد اضافه آن به هر مکلف و آن ظهور ادعا شده تنها در واجبات عینی است و در واجب کفایی نیست پس تصویر اول هم ثبوتا و هم اثباتا قول قابل قبولی است.

اما تصویر دوم که کسی واجب کفائی را به واجب عینی مشروط برگرداند مثلاً بر هر مکلفی واجب است میت را دفن کند ـ اگر دیگری دفن نکرد ـ بر این تصویر از واجب مشروط دو اشکال ثبوتی شده:

اشکال اول: یکی گفته شده است که اگر مولا ـ در واجب کفائی یک ملاک بیشتر نداشته باشد نمی تواند بیش از یک امر بکند و چطور این همه اوامر متعدد کرده است و این خلاف وحدت غرض و لزوم تطابق بین عالم جعل و ملاک است و اگر نسبت به هر مکلفی ملاک مستقلی در کار باشد و ملاک متعدد باشد این هم در واجبات کفائی تصویر ندارد چون معمولاً قابل تعدد نیست مانند دفن میت یا قتل دشمن .

پاسخ: جواب این اشکال روشن است زیرا که ممکن است مولی یک غرض و یک ملاک داشته باشد ولیکن چون که نسبت تحصیل آن به همه مکلفین علی حدّ سواء است اوامرش را از نظر موضوع ـ یعنی مکلفین ـ متعدد می کند و در این جا عدم تطابق بین ملاک واحد و تعدد امر و جعل محذور ندارد چون تعدد به لحاظ مکلفین است نه متعلق امر و فعل، یک فعل است که مثلاً دفن این میت است و لذا ماموربه هم یک فعل است ولی اوامر متعدد است به عدد مکلفین چون نسبت تحصیل آن به همه علی حد واحد است لهذا اوامر متعدد می شود ولی مشروط چون که فعل قابل تکرار نیست و یا بیش از جامع آن ملاک ندارد و این مخالفت خطاب با ملاک نیست و باید آن مطابقت ذکر شده به لحاظ متعلق باشد که اگر مولا یک چیز را می خواهد، نمی شود به دو چیز امر کند ولی به لحاظ مکلفین این اشکال وارد نیست و تعدد حکم به لحاظ مکلفین نسبت به فعل واحد معقول است.

و از طرف دیگر هم می توان گفت که ملاکات متعدد است زیرا که اگر واجب کفایی قابل تکرار باشد _ مثل نماز بر میت _ که روشن است و اگر نباشد _ مثل دفن میت _ نسبت آن فعل واحد به هر مکلفی موجب تعدد متعلق اوامر عینی مشروط خواهد بود ولی چون میان تحصیل همه آنها تضاد دارد مولا این شرط را قرار داده است پس تعدد ملاکات به لحاظ تعدد انتسابات معقول است و لذا این اشکال هم وارد نیست.

اشکال دوم : شهید صدر(رحمه الله)اشکال دیگری را _ که اشکال عمده است _ وارد کرده است که در ارجاع واجب کفایی به واجبات عینی مشروط یک اشکال ثبوتی است که در ارجاع واجب تخییری به دو واجب تعیینی مشروط نمی آید و پاسخ ندارد و حاصل اشکال این است که این چند نفر یا مکلفین متعدد اگر با هم واجب کفایی را انجام دادند واجب کفائی را امتثال کرده اند واین یکی از خصایص هر واجب کفایی بود که گذشت در صورتی که در این جا شما می گویید وجوب کفائی به واجب عینی بر گشت می کند ولی مشروط به ترک دیگری پس وقتی که با هم انجام دهند دیگری ترک نکرده است و ترک دیگران محقق نشده است و قهراً این بدان معناست که بر هیچ یک وجوب فعلی نشده است و آن فعل بر هیچ کدام واجب نبوده است چون شرط وجوب این بوده که هیچ یک از دیگران انجام ندهند پس فعل آنها با هم امتثال نیست و آنها امتثال واجب نکرده اند با این که یقینا این گونه نیست و گفتیم که یکی از مشخصات واجب کفائی این است که اگر دو نفر یا بیشتر انجام دادند همه امتثال کرده اند و نمی شود گفت که واجب کفایی را اگر یکی انجام دهد امتثال است اما اگر دو نفر با هم میتی را دفن کنند یا بر آن نماز بخوانند هیچکدام امتثال نکرده باشند این خلف واجب کفایی است .

ممکن است کسی بگوید واجب کفائی مشروط به عدم مطلق فعل دیگری نیست بلکه مشروط به عدم سبق فعل دیگری است که اگر با هم انجام دادند هیچ کدام مقدم بر دیگری انجام نداده و فعل سابق بر زمان امتثال دیگری محقق نشده است پس امر هر دو فعلی شده و امتثال صادق است .

این اصلاح هم اشکال دارد زیرا در جائی که هیچ کدام سبق بر دیگری نداشته باشد تا آخر وقت واجب که فقط زمان به اندازه زمان واجب باقی بماند بر هر دو یا همه واجب عینی خواهد شد زیرا که شرط عدم سبق نسبت به همه صادق است و این واجب کفایی بر همه مبدل به واجب عینی می شود و از کفائیت خارج می شود که اگر یکی انجام داد و دیگری انجام نداد عصیان کرده است زیرا نه وجوب او رفع شده و نه آن را امتثال کرده است و این خلاف واجب کفائی است چرا که واجب کفائی در هیچ زمانی این طور نیست که هر دو باید آن را انجام دهند پس این هم در این جا معقول نیست البته شبیه این اشکال را در واجب تخییری وارد کردیم و گفتیم ممکن است کسی بگوید اگر وجوب هر عدل مشروط به مطلق ترک دیگری باشد در صورت فعل هر دو هیچ یک امتثال واجب تخییری نخواهد بود و اگر مشروط به ترک عدل دیگر اسبق و قبل از زمان امتثال باشد در آخر وقت هر دو واجب تعینی خواهد شد.

از این اشکال در آنجا پاسخ داده شد که متعلق در امر تخییری مشروط می تواند هریک از دو عدل به تنهایی و یا مجموع هر دو باشد که احد الاضداد ثلاثه واجب می شود و اگر مکلف یکی را به تنهائی انجام داد دو امر دیگر ساقط می شوند و اگر مجموع را انجام داد خود مجموع هم یک عدل می شود و دو وجوب دیگر ساقط می شود و وجوب تخییری بر گشت می کند به امر به سه ضد به نحو سه تا وجوب مشروط که معقول است ولی این در این جا قابل تصویر نیست که یک وجوب عینی بر این مکلف باشد مشروط به ترک دیگران و یک وجوب عینی بر دیگری باشد و همچنان یکی هم بر عنوان مجموع دو مکلف با هم باشد زیرا که بعداً خواهیم گفت که عنوان مجموع دو مکلف یا بیشتر قابل تعلق تکلیف نیست و مفهوم انتزاعی است و موضوع تکلیف واقع مکلف است پس آن حل در این جا قابل قبول نیست.

حل دیگری را ممکن است کسی مطرح کند که آن هم قابل قبول نیست به این نحو که شرط، نه عدم سبق فعل دیگری باشد و نه عـدم مطلق فعـل دیگری بلکه شـرط وجوب عـدم فعل دیگری است منفردا که اگر منفردا انجام داد بر دیگری واجب نیسـت ولی اگر اصلاً انجام نداد و یا هر دو با هم انجام دادند باز هم آن فعل ماموربه است یعنی فقط یک صورت خارج از اطلاق أمر است و آن جایی که یکی منفردا انجام دهد که در این صورت تنها بر دیگری واجب نیست و در غیر این صورت واجب اسـت و لـذا جائی که هر دو با هم انجام می دهنـد شـرط وجوب برای هر دو فعلی می باشد چون آنچه خارج شده است فعل دیگری منفردا بـود وایـن جـا فعـل دیگری منفردا محقـق نشـده است پس این جـا وجـوب بر هر دو هست و فعـل هر دو بـا فعلیت امر و وجوب بوده و امتثال است.

بنابراین این تصویر هم اشکال امتثال هر دو را حل می کند و هم این اشکال که اگر تنها به اندازه یک نماز وقت مانده باشد بر هر دو واجب عینی نیست و یکی می توانـد ترک کنـد چون اگر یکی ترک کرد می شود فعل یکی منفردا و بر دیگری واجب نخواهد بود تا عصیان شود .

شهیـد صـدر(رحمه الله) می فرمایـد این بیـان هم در این جا درست نیست هر چنـد در واجب تخییری به همان نحوی که گفتیم معقول بود ولی در این جا معقول نیست چون بر می گردد به محذور لزوم تحصـیل حاصل در اطلاق امر زیرا که معنای آن این است که وجوب بر هر یـک از مکلفین در دو حـالت هست یـک حـالت این که اصـلاً دیگری انجـام ندهـد و حالت دیگر این است که دیگری انجام دهـد و این مکلف هم با او انجام بدهـد که در این صورت فعل هیـچ یک منفردا نیست و تواما هست و فقـط حـالت فعل احـدهما بـدون دیگری خارج می شود و امر و وجوب در دو حالت دیگر باقی می مانـد ولیکن دو حالتی که باقی می ماند در یکی از این دو حالت اطلاق امر تحصـیل حاصل است یعنی این که اگر دیگری انجام داد و من نیز انجام دهم آن فعل انجام شده ماموربه می شود معقول نیست چون معنایش آن است که اگر من انجام بدهم امر فعلی می شود و اگر انجام نـدهم امر مرتفع می شود یعنی امر به فعلی در طول و مشـروط به تحقق و انجـام آن است که اگر انجام نـدهم ماموربه نیست و اگر انجـام بـدهم مـامور به می شود و این تحصـیل حاصـل است و این چنین امری معقول نیست و امر به فعلی که اگر انجامش ندهم مرتفع می شود امر نیست و نمی تواند محرکیت داشته باشد پس اخذ قید انفراد هر یک و این که امر هر مکلفی مشروط باشد به عدم فعل دیگری منفردا و بدون فعل دیگران این هم معقول نیست.

بنابراین بر گشت دادن واجب کفائی به دو واجب عینی مشروط اگر به این نحو باشد که مطلق ترک دیگران شرط باشد محذورش آن است که اگر هر دو انجام دهند امتثال نمی شود و این خلف واجب کفایی است و اگر شرط عدم سبق دیگران باشد در آخر وقت واجب کفایی بر همه واجب عینی می شود و اگر شرط عدم فعل دیگران منفرداً باشد محذور تحصیل حاصل را دارد یعنی اطلاق امر و وجوب _ که انحلالی است نسبت به حالات مکلف _ معقول نیست زیرا که وجوب بر مکلف نسبت به حالاتش انحلالی است و این وجوب در هر دو حالت فعلی خواهد شد که یکی از آن دو تحصیل حاصل خواهد بود و معقول نیست .

پس این اشکال وارد است و به هیچ وجه نمی شود این تصویر را قبول کرد و تصویر وجوب عینی مشروط بدون محذور نمی شود و هر کدام از سه شق آن محذور ثبوتی دارد در صورتی که در واجب تخییری وقتی قید انفراد را می گرفتیم این محذور وجود نداشت و می گفتیم تکلیف دارای سه شق است که یکی از آنها مجموع آن دو عدل است و این سه تا می تواند هر سه به نحو مشروط به عدم دو تای دیگر ماموربه باشد و محذوری ندارد زیرا که تکلیف به مجموع دو فعل هم معقول است اما در این جا عنوان مجموع دو مکلف قابل تکلیف نیست و باید بر گردد به همان تکلیف واقع هر مکلف که دو تا وجوب مشروط به ترک دیگری است که لازم است به یکی از همان سه شق بر گردد این حاصل اشکالی است که شهید صدر(رحمه الله)بر قائلین به وجوبات عینی مشروط وارد می کند.

تصاویر واجب کفایی (۹۲/۱۱/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تصاویر واجب کفائی بود تصویر دوم از واجب کفائی در دسته اول این بود که واجبات کفائی همانند واجبات عینی به عدد مکلفین وجوب موجود هست و متعلق وجوب هم فعل هر مکلفی است ولی وجوب مشروط است به ترک دیگران نه مطلق ، این شبیه تصویر وجوب مشروط در واجب تخییری است.

عرض شد که شهید صدر(رحمه الله)(۱) بر این تصویر یک اشکال عمده ای وارد کرده و گفته شد که وجوبات مشروطه در واجبات تخییری برگشت می کرد به سه وجوب مشروط به لحاظ ترک هریک و ترک مجموع; یعنی امر به هریک به تنهایی و یا مجموع ، اشکالی نداشت ولی در این جا مولا نمی تواند مجموع دو مکلف یا مکلفین را یک مکلف محسوب کند و هر مکلفی مشروط به این باشد که دیگری و آن مجموع انجام ندهد بلکه تکلیف به هر مکلف واقعی است که اگر مشروط شود به عدم فعل یکی از دیگران پس اگر هر دو با هم مثلاً نماز میت خواندند هیچ کدام ماموربه نیست یعنی اگر مطلق عدم انجام دادن دیگری شرط است در جائی که دو تا نماز میت را با هم می خوانند هیچ کدام امتثال نکرده اند و اگر شرط عدم سبق دیگری باشد باز نقض نسبت به آخر وقت وارد می شود که هر دو اگر تا آخر وقت انجام ندادند بر هر دو واجب عینی می شود و اگر در آخر وقت یکی انجام داد و دیگری انجام نداد در نتیجه او عصیان کرده است با این که یقینا عصیان نکرده است پس شرط، نه مطلق عدم فعل دیگری است ــ چون محذورش آن است که اگر هر دو انجام دهند امتثال نشده و این درست نیست و خصوصیت واجب کفائی این است که اگر هر دو انجام دهند هر دو امتثال کرده اند ــ نه عدم حصه أسبق در زمان از دیگری، زیرا محذورش وجوب عینی بر هر دو در آخر وقت است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ۴۲۵.

تصویر سومی هم ذکر شد(۱)که قید منفردا را اخذ کنیم که بر هر کدام واجب است که اگر یکی بدون دیگری انجام داد بر آن دیگر واجب نیست ولذا اگر یکی آخر وقت انجام داد بر این دیگر واجب نیست چون شرط این است که انجام ندهد بدون این و اشکال وجوب عینی بر هر دو در آخر وقت رفع می شود.

لیکن ایشان می گوید این تصویر هم محذور دارد زیرا این که بگوئیم وجوب واجب بر هر مکلفی مشروط است که دیگری منفرداً انجام ندهد دو حالت دارد: یکی این که اصلاً یکی انجام ندهد که اطلاق وجوب در این صورت بر دیگری اشکالی ندارد و یک حالت دیگر این که هر دو با هم انجام دهند که در این صورت هیچکدام منفرداً انجام نداده است ولی معنایش این است که با انجام دادن آن دیگری تارک منفردا می شود و آن فعل بر او واجب می شود و اگر انجام ندهد بر وی واجب نیست و وجوبی که با فرض تحقق متعلقش واجب شود تحصیل حاصل است و به علاوه اشکال دیگری هم وارد است که اگر هر دو با هم انجام دادند بر هر دو واجب عینی می شود و این وجوب عینی می شود که بیش از وجوب کفائی است بنابراین

اگر با هم انجام دهند باز بر هر دو عیناً واجب نیست بلکه یکی می توانست ترک کند ; در اینجا نسبت به بیان ایشان دو نکته به ذهن می رسد هر چند که بیان فنی و دقی است ولی ممکن است در مقابلش دو مطلب گفته شود.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ۴۲۵.

نکته اول: این اطلاق وجوب کفایی ــ که گفته شد وقتی که شرط را عدم فعل دیگری منفردا گرفتیم برای صورتی که هر دو بخواهند انجام دهند تحصیل حاصل است ــ ممکن است کسی بگوید که این مقدار از تحصیل حاصل معقول است چون وقتی هر دو انجام می دهند هم واقعا ملاک در آن موجود است و هم غرض مولا حاصل شده است بله، درست است که می توانست هر کدام را انجام ندهد ولی مولا جعل را مطلق قرار می دهد چون می بیند در این جا هم ملاک هست و می خواهد این فرض را هم مشمول امر کند تا مطابق ملاک و غرض باشد در نتیجه این اطلاق وجوب در این فرض محرک نیست که اگر محرکیت را قوام امر گرفتیم و تنها ملاک را کافی ندانستیم بازهم ممکن است کسی بگوید فی الجمله محرکیت هم در اینجا قابل تصویر است و این محرکیت اطلاق به لحاظ دو نفری است که حاضر نیستند منفرداً واجب کفایی را انجام دهند که اگر مولا این اطلاق وجوب را نداشته باشد با هم انجام نمی دهند زیرا که مطلوب مولی نیست پس در جائی که هر یک به تنهائی حاضر نیستند انجام دهند ولی اگر با هم ماموربه باشد انجام می دهند اطلاق مذکور محرکیت خواهد داشت و این مقدار از محرکیت برای اطلاق أمر کافی است این بیان اگر عرفی شد

این تصویر دوم قابل قبول خواهد بود زیرا ملاک محذور تحصیل حاصل در اطلاق جعل مشروط لغویت است و اگر این مقدار از محرکیت عرفا کافی بود لغویت دفع می شود .

ص: ۲۳۵

نکته دوم : بیـان دیگری را هم می شود در تصویر دوم ذکر کرد و به آن عرفیت بخشـید که معمولاًـ واجب کفـائی در واجباتی است که فعـل قابـل تکرار نیست مثـل دفن میت و در این جور موارد وقتی دو نفر بـا هم انجام می دهنـد و شـریک در دفن می شوند هر کدام یک فعل مستقل و کامل انجام نمی دهند بلکه معنای شرکت آن است که هر کدام مقداری را انجام می دهد و مقـداری نیز دیگری انجـام می دهـد پس امر هر یـک در فرض شـرکت به تکمیل است و در حقیقت واجب کفایی وجوب هر مقـدار از فعل است که دیگری انجام نـداده باشد پس اگر هیچ مقدارش را انجام نداده باید تمامش را انجام دهی و اگر برخی از آن را ـ ماننـد حالت شـرکت ـ انجام نـداد و مابقی را انجام داد و این تحصـیل حاصل نیست بلکه امر به مقـداری است که دیگری انجام نداده ولو به جهت ممانعت شریک از انجام آن و این تصویر معقولی است و در جائی که فعل واحد است عرفیت هم دارد و در مواردی که فعـل واحـد است این گونه است و در جاهـایی که قابـل تکرار است ماننـد نمـاز بر میت در آنجا هم گفته می شود مطلوب مولا صرف الوجود است که از فعل مجموع به نحو شرکت انجام می گیرد و به موارد وحدت فعل تشبیه می شود یعنی عرفـا وقتی با هم نماز می خواننـد کانّ برخی از صـرف الوجود را این یکی محقق کرده و برخی را دیگری و در ایجاد صـرف الوجود با هم شریک شده اند و این هم عرفی است بنابراین ارجاع واجب کفایی به واجبات عینی مشروط به عدم انجام دیگری به معنایی که ذکر شد معقول و عرفی و قابل قبول است .

اما تصویر سوم از دسته اول که تصویر محقق اصفهانی(رحمه الله) در باب واجبات تخییری بود به این صورت که واجب کفائی وجوبات عینی متعددی است به عدد افراد و متعلق هم فعل خود مکلف است مثل واجب عینی فقط مولی ترخیص در ترک داده است مشروط به فعل دیگری نه ترک دیگران لهذا اگر هیچ کس انجام نداد همه معاقبند زیرا امر و وجوب فعلی بوده و در این ترک توام با ترک دیگران ترخیص نداده بودند این تصویر هم در واجب تخییری گذشت حال علتش مصلحت در تسهیل باشد یا این که ملاک و یا فعل هریک با دیگری متضاد است علت ترخیص مهم نیست که چه باشد.

شهید صدر(رحمه الله) می فرماید این تصویر معقول است ولی طبق مبنای کسی که وجوب را مجعول شرعی نداند بلکه طلب غیر مقرون به ترخیص در ترک می داند که این مبنای تصویر مرحوم میرزا(رحمه الله)و شاگردانش بود که اگر کسی این را قبول کرد این جا هم معقول است و ترخیص در ترک در فرض فعل دیگری منافاتی با طلب نخواهد داشت ولی آن مبنا درست نیست و کسی که وجوب را مجعول شرعی می داند می گوید دو نوع طلب داریم ۱ ـ طلب وجوبی و ۲ ـ طلب استحبابی، طلب وجوبی با ترخیص در ترک قابل جمع نیست و باید با تصرفی در متعلق وجوب کفایی شود ـ تصویر اول ـ و یا قیدی در وجوب و امر اخذ شود ـ تصویر دوم ـ و اطلاق وجوب بر هر یک باترخیص در ترک قابل جمع نیست مضافاً به این که این تصویر لوازمی دارد که در واجب تخییری هم گفتیم که قابل قبول نیست که اگر واجب کفائی را چنین تصویر کردید مستحبات کفائی را چگونه تصویر می کنید مثلا وضع جریدتین بر میت مستحب کفایی است و مجبوریم در آن استحباب را قید بزنیم که مستحب است اگر دیگری انجام نداد یا متعلق را جامع بگیریم یعنی این تصویر کافی نیست و نیاز به یکی از تصاویر دیگر بر حال خود باقی می ماند.

تصویر چهارم این بود که واجب را به سد ابواب عدم الا از ناحیه فعل دیگری بر می گرداند و در واجب تخییری هم سد ابواب عدم را از غیر ناحیه فعل عدم دیگر مامور به می دانست در آنجا گفتیم که این تصویر اشکال دارد و ارجاع طلب فعل به منع و نهی از ترک است که قطعاً خلاف واقع است یعنی برگشت دادن امر کفائی به نهی از ترک اگر دیگری انجام نداد این ارجاع امر به نهی است و ارجاع مبادی امر به مبادی نهی است و اوامر و نواهی، هم در عالم انشاء و طلب و هم در عالم مبادی با هم اختلاف دارند لذا از این دسته اول تنها دو تصویر اول و دوم قابل قبول است و تصویر سوم و چهارم قابل قبول نیست.

اما مسلک دوم که امر کفائی را به یک امر بر می گرداند در این صورت که بخواهد وجوب را واحد قرار دهد تعابیر مختلفی شده یکی این که وجوب واحد بر موضوع واحد _ که مجموع مکلفین است _ واقع شده است دیگر این که وجوب بر جامع مکلف یعنی صرف الوجود رفته باشد و تصویر سوم هم این است که می گوید لازم نیست وجوب، موضوع داشته باشد بلکه تنها متعلق و مطلوب می خواهد و می گوید این فعل واجب است و نمی گوید بر چه کسی واجب است و عقل حکم می کند که حال که مولا ـ این فعل را دوست دارد و نگفته بر کدام یک واجب است بر همه مکلفین این فعل منجز می شود و این هم یک تصویر سومی است که هر سه این ها اشکالات روشنی دارد گرچه برخی تصویر دوم را قبول کرده اند که خواهد آمد.

ص: ۲۳۸

احتمالات در واجب کفائی (۹۲/۱۱/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد دو دسته از اقوال و احتمالات در واجب کفائی وجود دارد که دسته اول واجبات کفائی را به وجوبات متعدد مانند واجبات عینی به عدد مکلفین قرار می داد که در این دسته ۴ احتمال یا تصویر گذشت و به این نتیجه رسیدیم که تصویر اول ودوم قابل قبول است و تصویر سوم و چهارم قابل قبول نیست.

دسته دوم واجب کفایی را به یک وجوب بر می گرداند و قائل به وجوبات متعدد به عدد مکلفین نمی شود و در این دسته هم سه تصویر مطرح شد که معلوم نیست همه آنها دارای قائلی باشد.

احتمال اول :(۱)در باب واجب کفائی تکلیف واحد است و از نظر موضوع متعدد نیست و هر مکلف یک وجوب مستقل و خاص خودش را ندارد بلکه واجب کفایی یک موضوع دارد که مجموع المکلفین است و مجموع مکلفین مخاطب هستند به یک خطاب، این احتمال را می توان به دو شکل تفسیر کرد.

الف) یک معنی این است که مجموع را به یک فعل به نحو اشتراک، تکلیف کند مثل این که یک فعل بر تک تک افراد سنگین باشد مثلاً می گوید همه با هم این سنگ را بردارید این یک نوع تکلیف مجموع است که این نوع تکلیف در حقیقت برگشت می کند به تکالیف انحلالی و به عدد افراد تکلیف است ولیکن مکلفٌ به شرکت است و شرکت کردن و کار همگانی و حرکت دادن این سنگ بزرگ مکلف به است و این تکلیف عینی است و این نحو در واجب کفائی قابل قبول نیست زیرا که:

ص: ۲۳۹

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۲۷

اولاً: همه واجبات کفائی این طور نیستند و برخی افعالی هستند که فعل مستقل یک نفر است و با این حال مجزی است و بر دیگری واجب نیست مثل نماز بر میت .

ثانیاً: واجبات کفائی برگشت می کند به واجبات عینی بر همه چون امر به شرکت نسبت به همه موجود هست با این که در واجب کفایی لازم نیست همگی انجام دهند و اتیان آن شرکت کنند و اگر یک نفر انجام دهد از دیگران ساقط است بلکه همه نمی توانند در برخی از واجبات کفائی شریک شوند پس اگر این مقصود باشد بازگشتش به واجب عینی است.

ب) تفسیر دیگر این که مقصود از مجموع مکلفین عنوان مرکب واحد اعتباری است مانند مرکبات اعتباری که تشکیل شده است از مجموع اجزاء و شرایط ، مثل نماز که می گوئیم نماز یک فعل واحد مرکب اعتباری ماموربه است و در آن یک ترکیب اعتباری درست می کنیم و به عنوان یک مرکب واحد به آن نگاه می کنیم و می گوئیم این مرکب یک امر استقلالی بیشتر ندارد و وحدت امر استقلالی به وحدت متعلقش است و ما یک عنوان را از مجموع اجزا و شرائط انتزاع می کنیم و آن را

صلات می نامیم و چون عنوان ، واحد است امر هم واحد می شود و دو امر نداریم و در باب متعلقات اوامر این نحو ترکیبات اعتباری معقول است و در این جا هم کسی بگوید مولا از مجموع مکلفین عنوان مرکب واحدی که از مجموع المکلفین انتزاع شده را اعتبار می کند و موضوع تکلیف را این موضوع واحد قرار می دهد و کانّ این مجموع مکلفین یک انسان هستند که افراد، اجزاء آن می باشند و اگر یکی از افراد فعل را انجام داد به آن مرکب و مجموع نسبت داده می شودمانند این که اگر کسی با دست یا پایش فعلی را انجام بدهد این فعل را به کل آن فرد و انسان نسبت می دهند.

ص: ۲۴۰

نقـد تصویر: پاسـخ این تصویر هم روشن است که مـا فرضـاً این مرکب اعتبـاری را هم اعتبـار کردیم و برای آن یـک وحـدت اعتباری قائل شـدیم ولی این مکلف واقعی و بالحمل الشایع نیست تا بتوانـد موضوع تکلیف قرار گیرد چرا که موضوع تکلیف کسـی است که عقلاًـ شـغل ذمه و تنجز به او تعلق بگیرد و آن هم آحـاد مکلفین و مکلف واقعی است نه آن مرکب اعتباری و بایـد موضوع تکلیف مکلف، به حمل شائع باشد و این عناوین اعتباری که در باب متعلق اخذ می شود در باب موضوع تکلیف و محرکیت و تنجز معقـول نیست به خلاـف متعلقـات احکـام چـون امر به ایجـاد چنین مرکبـات معقـول است پس می شود امر اعتباری به آنها بخورد تا که مکلف آن مجموع را انجام دهد ولی در موضوع تکلیف که مکلف است این مطلب معقول نیست و شخص و مکلف حقیقی است که قابلیت تنجیز و تحریک و مسئولیت پذیری را داراست .

احتمال دوم : موضوع و مامور، احـدالمکلفین و صـرف الوجود مکلف باشـد مثلا پـدر - در جائی که یک غرض در یک فعل است - به پسـرانش می گویـد یکی از شـما این کار را انجام دهد و عرف هم در این موارد طرف تکلیف را احدکم یا صـرف وجود قرار می دهد .

اشـکال: این احتمال هم قابل قبول نیست زیرا که فرق صرف وجود طبیعت مکلف با مطلق وجود این است که در صرف وجود قیـدی اخـذ می شود که طـبیعت را از اطلاـق منع می کنـد و این قیـد یـا قیـد اول الوجود است که لاـیتکرر یعنی فردی که اول موجود می شود دیگر بر وجود دوم صـدق نمی کنـد - در فلسـفه آن را به معنـای صـرف الوجود قرار می دهنـد - یا قیـد احد الاـفراد است - که اصولیین اخـذ می کننـد - و اگر احـدها شـد وقتی در یکی محقق شـد امر ساقط می شود حال اگر در اینجا مقصود از صـرف الوجود اول المکلفین باشد قهرا این صحیح و مراد نیست چون اگر به معنای مکلفی که اول به دنیا می آید یا بالغ می شود یا مطلع و عالم می شود باشد که قطعاً این نوع مکلفین مراد نیست و واجب کفایی چنین نیست .

اگر به معنای اولین کسی باشد که واجب را می آورد این هم قابلیت شرط قرار گرفتن را ندارد چون اگر هیچ کدام را انجام ندادند موضوع محقق نخواهد شد و تکلیف فعلی نمی شود چون اولیت در موضوع اخذ شده است و این یعنی تحقق واجب را در فعلیت وجوب واجب شرط کنیم و این تحصیل حاصل و محال است مضافا به این که اولیت حتی به این معنا در واجب کفایی نقشی ندارد اگر مراد از صرف الوجود اخذ عنوان احدالمکلفین است و شارع می گوید یکی از شما این کار را انجام دهد این بحث پیش می آید که عنوان احدهم یک عنوان اعتباری است که اگر این عنوان ماموربه باشد بدون این که به افراد و مکلفین حقیقی و به حمل شایع سرایت کند یعنی واقع زید و عمرو و بکر مشغول الذمه نباشند فلذا بر این ها تکلیفی نیست و عنوان احدهم اعتباری بدون انطباق بر تک تک افراد قابل اشتغال ذمه نیست و باید امر و شغل ذمه و تحریک به کسی بخورد که قابلیت اشتغال ذمه و تحریک را داراست یعنی کسی که طرف و موضوع تکلیف که تحریک است قرار می گیرد باید اهلیت تحرک را داشته باشد و مکلف حقیقی می تواند تحرک داشته باشد و اگر عنوان احدهم به همه مکلفین سرایت کند مطلقا واجب عینی می شود و اگر به یکی معیناً سرایت کند ترجیح بلامرجح است و اگر به یکی به صورت فرد مردد تعلق گیرد این هم معقول نیست چون فرد مردد قابل تحقق نیست.

اگر کسی بگوید مولا جعل را - که امری اعتباری است - تشریعاً بر احدهم قرار می دهد ولی تنجز که به حکم عقل است بر همه هست به این معنی که اگر همه ترک کنند همه عصیان کرده اند و اگر یکی انجام دهد احدهم تحقق پیدا کرده واجب ساقط می شود و بر دیگران نیست این مطلب هم صحیح نیست چون عقل، حکم به تنجز می کند این حکم عقل به تنجز هم موضوع می خواهد اگر تک تک افراد بلاقید موضوع تنجز است این واجب عینی می شود و اگر موضوع تک تک افراد مشروط به ترک دیگری است این برگشت به تصویر دوم در دسته اول است و همین را در واجب و امر تشریعی مولی بگوئید و اگر جامع بین فعل هر مکلفی و دیگری منجز است این نیز برگشت به تصویر اول در دسته اول است حاصل اینکه حکم عقل به منجزیت هم در واجب کفایی، کفایی است و با واجب عینی فرق می کند و اساساً قوام تکلیف تشریعی به محرکیت عقلی آن است که به سبب منجزیت می باشد و اگر قالب منجزیت عقلی در واجب کفایی مشخص شود تکلیف تشریعی نیز بر طبق آن شکل می گیرد و چنانچه در مورد واجب کفایی منجزیت بر تک تک افراد مکلفین به صورت مطلق باشد واجب عینی خواهد شد و اگر با واجب فرق داشته باشد باید به یکی از تصویرهای قبل برگشت کند که در نتیجه ما به آن نیاز داریم و در صورت قبول یکی از آنها در تکلیف تشریعی هم معقول خواهد بود .

به عبارت دیگر حکم شرعی - همان طور که قائل به این قول در رد تصویر سوم خواهد گفت - محرکیت می خواهد و محرکیت موضوع و مامور می خواهد و باید مامور هم قابل تحرک باشد تا بتوان حکم را بر او قرار داد درست است که حکم، امر اعتباری است ولی می خواهد نسبت به موضوعش تحرک ایجاد کند پس باید آن موضوع قابل تحرک باشد و عنوان احدهم بدون سرایت به واقع مکلفین قابل تحرک نیست بله، ممکن است عرفاً از نظر لفظ ، احدکم گفته شود ولی واقعش این است که در مورد واجب کفایی تک تک را مکلف کرده است - به یکی از دو تصویری که در دسته اول گذشت - پس باید یا وجوب را مشروط و مضیق به عدم فعل دیگری کنیم و یا واجب را توسعه دهیم یعنی جامع بین فعل خودش و دیگری را بر ذمه تک تک افراد قرار می دهیم و باید واجب کفایی جعلاً و ملاکاً به یکی از این دو تصویر برگردد بنابراین این احتمال دوم در دسته دوم هم قابل قبول نیست.

احتمال سوم : هم جوابش روشن تر است یعنی برخی گفته اند که ما در باب واجبات موضوع نمی خواهیم بلکه مولا اگر یک فعل را بخواهد، بر مکلفین عقلاً واجب است آن فعل را انجام دهند که اگر صرف وجود را خواست صرف وجود را انجام می دهند و واجب کفایی می شود و اگر مطلق الوجود را خواست واجب عینی می شود و بگوئیم در باب واجبات لازم نیست مکلفین موضوع قرار بگیرند.

اشکال: بطلان این حرف هم روشن است چون ذات فعل بدون موضوع می تواند متعلق حب و بغض تکوینی قرار بگیرد ولی نه حب و بغض تشریعی چون اراده و حب تشریعی به فعل غیر تعلق می گیرد و لذا اضافه فعل به دیگری در باب اراده تشریعی لحاظ شده است و مضاف الیه می خواهد هم ثبوتا و هم اثباتا یعنی هم در باب مبادی حکم اضافه لحاظ شده است که مکلف و متحرک و مطلوب منه می خواهد و هم در باب انشا و امر، چون باب اوامر باب طلب از دیگری است و این یعنی امر ثبوتا و اثباتا هم به لحاظ مبادی و هم به لحاظ انشا و جعل مامور و مضاف الیه می خواهد و قوام امر و مبادی امر به سه چیز است: آمر ، ماموربه و مامور چون خودش نمی خواهد انجام دهد پس امر و وجوب بدون طرف سوم - مامور - معقول نیست مضافاً بر این که اگر فرضاً امر تشریعی بدون موضوع باشد تنجز آن بر مکلفین از کجا می آید و اگر بیاید، این تنجیز در این جا تنجیز کفائی است نه عینی و موضوع می خواهد که باز هم نیاز به رجوع به یکی از احتمالات دیگر است که اگر هر تصویری را در منجزیت عقلی کفایی تصویر کردید می توانید در تشریع وجوب کفایی هم تصویر کنید و بگوئید شارع جعلش را مثل حکم عقل قرار می دهد و همان طور که می شود موضوع حکم عقل کفائی باشد بدون محذور همان را موضوع حکم شرع قرار دهید.

پس از مجموع این ۷ احتمال قول اول و دوم قابل قبول است قول اول این بود که متعلق جامع بین فعل هر مکلف و فعل دیگری باشد و موضوع تکلیف همه باشند مانند واجب عینی یا این که متعلق فعل هر کس باشد و لیکن وجوب بر هر یک مشروط به ترک دیگری باشد و تنها این دو تصویر معقول شد که در آنها ثمراتی هست که بحث آینده است .

ثمرات واجب کفایی(۹۲/۱۱/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اقوال و احتمالات واجب کفائی تمام شد و باید در ذیل، بحثی را اضافه کرد و آن هم ثمرات این اقوال و احتمالات است که در کلمات علما نیامده است یا این که ثمرات دو قول اول و دوم که قائل دارد همچنین دسته دوم که برخی قائل شده اند بیان کنیم ابتدا ثمرات بین دو قول اول و دوم از دسته اول که این دو را قابل قبول دانستیم بیان می کنیم.

قول اول این بود که واجب جامع بین فعل من و فعل دیگری است ولیکن وجوب و تکلیف مثل واجب عینی بر همه مکلفین است که این قول منسوب به آقای بروجردی رحمه الله است و شهید صدررحمه الله آن را اختیار کرده است و قول دوم هم منسوب به مشهور بود که واجب کفائی را به واجب عینی مشروط به عدم فعل دیگری بر گردانده اند که اگر یکی آن را انجام داد از دیگران ساقط می شود بین این دو قول ثمراتی هست که می توان به چهار ثمره آن اشاره کرد.

ثمره اول: یک ثمره بین این دو قول این است که اگر کسی شک کرد که آیا دیگری واجب کفایی را انجام داده است یا نه طبق قول اول که جامع بر همه واجب است این شک، شک در امتثال بوده و مجرای قاعده اشتغال است چون بر ذمه هر مکلفی صرف وجود و جامع بین فعل هر کس و دیگری قرار داده شده است و شک می کنیم که این جامع انجام شده یا نه که اگر دیگری انجام داده باشد پس جامع امتثال شده است و الا امتثال نشده است و این شک در امتثال است که مجرای قاعده اشتغال عقلی است و جایی برای اصل برائت نیست برخلاف قول دوم که اگر قائل شدیم وجوبات متعددی به عدد افراد است که هریک متعلق به فعل آن مکلف است ولی وجوبش مشروط به این است که دیگری فعلش را انجام نداده باشد در این صورت اگر شک کنیم دیگری، واجبش را انجام داده یا نه شک در این است که اصل وجوب بر من فعلی شده است یا نه زیرا اگر دیگری انجام دهد وجوب بر من فعلی نشده است و گفتیم که به نحو شرط متاخر کشف می شود از اول وجوب نبوده است پس به لحاظ شک در فعلیت وجوب برائت جاری می شود مگر این که استصحاب حاکم در کار باشد که استصحاب بقای وجوب نیست چون حالت سابقه وجوب نداریم ولیکن غالباً استصحاب عدم فعل دیگری که استصحاب موضوعی است جاری است و حاکم است و همچنین اثبات وجوب می کند ولیکن اصل اشتغال عقلی جاری نیست ولیکن با استصحاب می شود وجوب را اثبات کرد.

ص: ۲۴۴

البته در برخی موارد مانند توارد حالتین استصحاب موضوعی هم جاری نیست مانند این که شخصی دو حالت داشته باشد مثلاً شخص کاسبی که کسبش واجب کفایی است سابقاً هم داشته است و هم نداشته است و نمی دانیم کدام زمان قبل از دیگری بوده است که از توارد حالتین است و در این فرض استصحاب موضوعی جاری نیست و نوبت به اصل برائت می رسد ولیکن

طبق قول اول احتیاط واجب می شود.

ثمره دوم: این که اگر مکلفی در عینی بودن یا کفائی بودن یک واجبی شک کرد مثلا شک کردیم نماز میت عینی است یا کفائی است و بر هر کسی که حاضر است واجب عینی است در این صورت بنابر قول دوم که وجوبات را وجوبات عینی مشروط قرار می دهد و تکلیف به فعل هر مکلفی خورده لکن مشروط به ترک دیگران و این که دیگری انجام ندهد اگر نماز واجب عینی بود مطلق بوده و با فعل دیگری ساقط نشده است و اگر واجب کفایی بوده ساقط شده است در این صورت مکلف شک می کند اگر دیگری انجام دهد آیا وجوب بر او هست یا نه؟ و اگر کفائی بوده وجوب بر او نیست و این طبق قول دوم شک در تکلیف به نحو شبهه بدوی است و مجرای اصل برائت است و اما بنابر قول اول که تکلیف بر جامع بین فعل من و دیگری است اگر واجب عینی باشد تکلیف به خصوص حصه فعل هر مکلف است و اگر کفایی باشد به جامع فعل احدهم است در این جا شک در متعلق تکلیف است آن هم به نحو دوران امر بین تعیین و تخییر یا اقل و اکثر یعنی مکلف می داند که مکلف است ولیکن متعلق تکلیف مردد است بین جامع بین فعل خود و دیگری و یا خصوص حصه فعل هر مکلفی بخصوصه یعنی هر حصه خاصه ماموربه است پس برگشت شک در عینی و کفائی بودن به وجوب جامع یا وجوب حصه است و این دوران بین تعیین و تخییر و یا اقل و اکثر است و کسانی که در دوران بین تعیین و تخییر یا مطلق اقل و اکثر قائل به احتیاطند این جا هم باید قائل به منجزیت شوند چون شک در اصل تکلیف نیست و مکلف می داند که اصل تکلیف هست و مکلف به مردد است بین این که جامع باشد که انجام گرفته و یا حصه باشد که انجام نگرفته است که اگر این علم اجمالی منجز باشد واجب است احتیاط کند و حصه را انجام دهد.

پس اثر دوم این است که در جائی که شک کند واجب عینی است یا کفائی و دیگری فعلش را انجام داده باشد طبق قول دوم اصل برائت جاری است و طبق قول اول در برخی از مبانی احتیاط واجب می شود .

ثمره سوم: مربوط به دلیل اجتهادی است برخلاف دو تای اول که مربوط به اصل عملی بود یعنی مستظهر از دلیل طبق دو قول اول و دوم فرق می کند زیرا که قول اول می گفت جامع واجب است و مولی تحقق فعل و نتیجه را در خارج که جامع است بر عهده تک تک مکلفین قرار داده است طبق این اگر در یک جائی این جامع و نتیجه از تک تک مکلفین منفرداً بر نیاید و هیچ کدام قادر بر آن فعل به تنهایی نباشد ولی مشترکا بر آن قدرت داشته باشند فرضا دفن میت در جائی از عهده تک تک مکلفین خارج است زمین سخت است و باید چند نفر شرکت کنند تا آن را حفر کنند و میت را دفن کنند یا تجهیز سخت است خلاصه جایی که فعل مقدور تک تک نیست ولی برای چند نفر مشترکاً مقدور است اگر وجه اول را استظهار کردیم شرکت هم واجب می شود چون آن جامع و نتیجه فعل در خارج مقدور آنها است پس اطلاق امر شامل آنها می گردد و باید با هم انجام دهند مگر قرینه ای بر خلاف باشد اما طبق قول دوم متعلق وجوب جامع نیست بلکه حصه متعلق به هر مکلف است و این حصه ماموربه است و این هم مقدور نیست و فعل مشترک با دیگری حصه دیگری است و این حصه متعلق امر نیست.

ثمره چهارم: این است که اگر من قادر نیستم نه به تنهائی و نه مشترکاً واجب کفایی را انجام دهم ولی دیگری قادر است اما نمی خواهد انجام دهد یا غافل، جاهل و یا عاصی است و من می توانم او را مجبور کنم انجام دهد یا به او اطلاع رسانی کنم و جهل و غفلتش را بر طرف کنم در این صورت بر من واجب است که رفع جهل یا غفلت کنم یا وی را مجبور کنم آن کار را انجام دهد چون که مقدور من است که جامع را محقق سازم مگر این که از دلیل وجوب کفائی استفاده کنیم که تسبیب واجب نیست و باید دیگری از طرف خودش انجام دهد که این خلاف اطلاق دلیل وجوب کفایی طبق این قول است زیرا که جامع و نتیجه صدور فعل در خارج برای من مقدور است پس طبق قول اول تسبیب واجب می شود بر خلاف قول دوم که متعلق امر هر مکلفی حصه ای از فعل است که مخصوص خودش است نه جامع و این حصه هم مقدور نیست و امر شامل آن نمی باشد و در حقیقت در دو ثمره سوم و چهارم طبق قول اول وجوب اوسعی ثابت می شود ولی طبق قول دوم این توسعه ثابت نمی شود و شرکت در ایجاد فعلی که بر یک مکلف مقدور نیست یا تسبیب به فعل دیگری واجب نیست زیرا که خارج از مفاد دلیل امر است و وجوبش دلیل می خواهد.

اما طبق دسته دوم که وجوب روی عنوان احدهما و یا مجموع المکلفین است یا یک وجوب هست بر فعل و مکلف و موضوع ندارد و آن ثمرات چهارگانه در این جا هم بار است و این ها هم مثل قول اول است مگر در ثمره دوم که مثل قول دوم است یعنی در ثمره اول که شک در تحقق است شک در امتثال است چون بر همه واجب است اما در ثمره دوم که شک در این است که واجب عینی است یا کفائی طبق دسته دوم از اقوال هم این شک در تکلیف است چون علی کل حال به لحاظ متعلق تکلیف شک نیست بلکه اگر واجب عینی باشد شک در تکلیف بر هر مکلف است پس در ثمره دوم مثل قول دوم هستند یعنی شک در اصل تکلیف است و در ثمره سوم و چهارم مانند قول اول هستند زیرا که وقتی جامع و صرف وجود مکلف را تکلیف کرد و دو مکلف می توانستند مشترکاً انجام دهند در این جا احدهما بر مجموع آن دو هم صدق می کند و صرف وجود مکلف می تواند این واجب را انجام دهد پس در این جا هم شرکت واجب است پس جائی که به نحو شراکت می توانند انجام دهند یا تسبیب کند این جا هم عقل به تنجیز حکم می کند یعنی دسته دوم که سه احتمال در آن بود در همه ثمره ها مثل قول اول است غیر از ثمره دوم که در آن مثل قول دوم است

واجب موقت (۹۲/۱۱/۲۷)

Your browser does not support the audio tag.

بحث بعدی در تقسیمات واجب، تقسیم آن به واجب موقت و غیر موقت است؛ گاهی واجب ، مقید به زمان است و گاهی مقید نیست مثل کفارات ، ولی امر به نماز و فرائض یومیه دارای زمان و وقت هستند ، حج و صوم نیز مقید به وقت می باشند ؛ در واجب مطلق بحثی نیست و اداء و قضا ندارد و هر وقت انجام بگیرد ادا است و واجب موقت هم تقسیم شده است الف) به واجب موسع که زمان واجب بیش از زمان فعل است مثل زمان نمازهای فریضه و ب) به واجب مضیق که زمان فعل به اندازه زمان واجب است مانند زمان روزه که از فجر تا شب می باشد و در واجب موقت بحث شده است که اگر وقت تمام شد قضا دارد یا خیر و امر جدید می خواهد یا خیر؟

یک بحث در اصل امکان واجب موقت است –که بحث مهمی نیست – و یک بحث دیگر این است که اگر وقت خارج شد آیا لازم است اصل عمل را در خارج وقت انجام دهد یا خیر که این بحث مهمی است.

اما بحث در امکان واجب مضیق و موسع – که بحث مهمی نیست – گفتیم که وقت واجب موقت موسع ، بیش از زمان مورد نیاز فعل واجب است بر خلاف واجب مضیق که زمان به اندازه زمان مورد نیاز برای انجام واجب است مثل روزه که امساک در کل زمان واجب است و زمان واجب با زمان امتثال مساوی است.

اشکال : در برخی کلمات اشکالی در واجب موسع وارد شده است که چگونه می گوئید هم در اول زمان ، واجب است و هم ترکش جائز و این خلف وجوب است و اگر واجب است نباید ترک آن در آنِ اول هم جائز باشد.

ص: ۲۴۸

پاسخ : جوابش این است که آنچه ترکش جائز است فرد واجب است و آنچه واجب است جامع بین افراد طولی نماز در وقت است که این جامع در واجب موسع متعلق امر قرار می گیرد و وقتی در زمان اول نماز نخواند هنوز جامع ترک نشده است و واجب را ترک نکرده است.

اشکال : در واجب مضیق هم اشکال شده است که اگر وجوب قبل از این زمان بیاید پس زمان وجوب اوسع شد و واجب موسع است نه مضیق و اگر وجوب از ابتدای فجر بیاید آن وجوب علت و منشا انبعاث مکلف به سوی فعل واجب است و بعث قبل از انبعاث است و تقدم زمانی لازم دارد تا انبعاث از اول آن زمان محقق شود پس باید وجوب از قبل بیاید و الا برخی از زمان بدون فعل واجب خواهد شد.

پاسخ : جواب این اشکال نیز روشن است زیرا که اولا: اگر وجوب از قبل هم بیاید باز واجب مضیق است چون واجب مضیق واجبی است که زمان واجب با زمان فعل یکی است چه زمان وجوب قبل از واجب باشد، چه هم زمان، مثلا در حج وجوب از زمان استطاعت می آید اما زمان واجب در موسم حج بوده و مضیق است پس در واجب مضیق تساوی بین زمان فعل و زمانی

که قید واجب است وجود دارد نه زمان وجوب و زمان فعل لهذا زمان وجوب می تواند از قبل باشد مثل واجب معلق .

ثانیا: وجوب هم اگر هم زمان باشد - مثل این که کسی در باب روزه بگوید : وجوب آن از اول فجر فعلی می شود - باز هم اشکالی ندارد و اینکه گفته شده است باید زمان وجوب مقدم باشد این تقدم رتبی است و تقدم زمانی لازم نیست و مکلف می تواند در همان اول زمان وجوب به طرف واجب منبعث شود چون که از قبل می داند که همین که زمان رسید باید واجب را انجام دهد ولذا از قبل آماده می شود و انبعاث، معلول علم به فعلیت وجوب است که از قبل هم حاصل می شود پس از این جهت اشکالی نیست.

ص: ۲۴۹

مهم بحث دوم است که آیا امر به واجب موقت اقتضای قضا را دارد یا خیر که این بحث مهمی است تحت عنوان (تبعیّه القضاء للأداء) که آیا قضای واجب بعد از گذشت وقت تابع امر ادائی است و از امر ادائی می توان استفاده کرد یا این که دلیل خاص دیگری می خواهد و در اینجا اقوالی است.

یک قول این است که نمی توانیم از دلیل امر به واجب موقت، وجوب موقت را استفاده کنیم و قضاء، دلیل خاص می خواهد که این مبنای عدم تبعیت اداء از قضا است و یک قول هم تبعیت است و بعضی هم تفصیل داده اند و گفته اند اگر دلیل قید ، متصل به وقت بود مثلاً بین الطلوعین أمر به نماز شده بود این أمر به واجب ، مقید است که بعد از وقت دیگر نیست چون از ابتدا متعلق امر به صورت مضیق شکل گرفته و به مقید تعلق گرفته است و در این صورت وجهی ندارد که از آن تبعیت استفاده کنیم اما اگر مقید منفصل بود می توان گفت دلیل وقت، اصل فریضه را قید نزده و این چنین تفصیلی گفته شده است .

البته لازم است گفته شود که اتصال و انفصال خصوصیتی ندارد بلکه باید دید که دلیل تقیید ناظر به چیست اگر ناظر به اصل امر بود و می گوید متعلق اصل آن امر مقید است پس فعل مقید واجب می شود و فرقی نمی کند دلیل قید متصل باشد یا منفصل ولی اگر نمی خواهد اصل امر را قید بزند بلکه می خواهد حالت خاص و یا مرتبه خاصی از أمر را قید بزند در این صورت می توان گفت که دلالت امر در غیر آن حالت یا به مرتبه از آن باقی می ماند و لذا مرحوم صاحب کفایه رحمه الله (۱) تفصیل بین متصل و منفصل را رد کرده و تفصیل دیگری را مطرح کرده اند که در اثنا بحث می آید بنابراین ما باید اول ببینیم ثبوتاً صور تقیید چند تاست و چند نوع تقیید به وقت معقول است و سپس در مرحله اثبات بحث کنیم که ظاهر دلیل ،کدام یک از آنها می تواند باشد. لهذا در دو جهت بحث می کنیم .

ص: ۲۵۰

۱- کفایه الاصول، ص۱۴۴

جهت اول: صور ثبوتی دلیل توقیت به وقت که به چهار صورت معقول است :

صورت اول: اینکه اصلاً تقیید، به امر اول برنگردد بلکه أمر مستقل دیگری باشد یعنی یک امر به فعل داریم مطلقا و یک امر دیگر هم داریم که مستقل از آن امر است که متعلقش یا به نحو واجب فی واجب است که در امتثال امر اول تقیّد به وقت هم واجب مستقلی است یعنی یک امر دیگری در کار است که هر وقت خواستی أمر اول را امتثال کنی در وقت امتثال کن که اگر در وقت امتثال نکردی امر دوم را عصیان نمودی ولی امر اول باقی است و یا به نحو دو واجب مستقل از هم که یکی امر به جامع فعل و امر دیگر به فرد و حصه مقید به وقت است که در بحث اجزا گذشت چنین دو أمری معقول است و اشکال تخییر بین اقل و اکثر را ندارد و این دو شکل هر دو روحاً به تصویر اول بر می گردد که مولا یک غرض در جامع نماز دارد و یک غرض دیگری در تقیید امتثال آن به وقت و یا در فرد و حصه ای از این جامع و اگر مکلف مقید را انجام دهد چون جامع هم محقق شده هر دو امر امتثال شده است اما اگر آن فرد را انجام نداد ولی جامع را انجام داد غرض در حصه و یا تقیید را عصیان کرده است ولی أمر به جامع را امتثال کرده است و گفته شد چنین دو امری اشکالی ندارد نه در مرحله جعل و مبادی أمر - زیرا متعلق هر یک غیر از دیگری است - نه در مرحله محرکیت ، زیرا اثرش این است که ممکن است مکلف حصه را انجام ندهد اما جامع را انجام دهد که محرکیت امر به جامع حافظ آن خواهد بود.

خلاصه تصویر اول این است که مولا دو امر داشته باشد یک امر به اصل فعل و یک امر به نحو واجب در واجب یا به نحو امر به جامع و امر به فرد که در این صورت روشن است لازمه اش این است که بعد از وقت هم امر اول باقی است و باید آن را انجام دهد چون مستقل از امر دوم است که عصیان شده و ساقط گشته است .

صورت دوم: این که دلیل توقیت ناظر به تقیید امر اول باشد و نمی خواهد امر دیگری را جعل کند بر خلاف تصویر اول که توجهی به دلیل توقیت امر اول ندارد و ناظر به آن نیست ولی دلیل توقیت می خواهد تنها مرتبه موکده و شدیده آن امر را به وقت مقید کند یعنی چون امر کاشف از اراده تشریعی است و اراده نیز مراتب دارد دلیل توقیت می گوید اراده شدیده متعلق به مقید و نماز در وقت است نه اصل اراده مثل زکات فطره که باید قبل از نماز عید واقع شود و اگر انجام ندادی اراده لزومی موکد مولی را عصیان کردی ولی اصل مطلوبیت دادن صدقه باقی هست پس کأنّه مولا یک مرتبه شدیده ای از طلب را در مقید دارد و یک مرتبه ضعیفه لزومی از طلب را هم بدون قید وقت نسبت به ذات فعل دارد.

طبق این تصویر دوم هر دو مرتبه از امر با یک دلیل که همان امر اول است ثابت می شود و این تصویر هم اقتضا دارد بعد از وقت اصل طلب باقی باشد چون مقیِّد تنها مرتبه شدیده آن را مقیَّد کرده است و اصلش را قید نزده است پس اطلاق مرتبه غیر شدیده یعنی اصل طلب لزومی نسبت به فعل بعد از وقت باقی خواهد ماند و تبعیت ثابت می شود .

صورت سوم: این است که دلیل وقت ناظر به تقیید دلیل امر باشد و می خواهد همان امر و وجوب را قید بزند نه وجوب دیگری و قید هم برای تمام مراتب امر است ولی نه در همه حالات امر بلکه در برخی حالات آن امر را قید می زند و این روح تصویری است که مرحوم صاحب کفایه رحمه الله بیان کرده اند و آقای خویی رحمه الله توضیح داده و قبول کرده است یعنی دلیل امر به فعل نسبت به مکلفین اطلاق دارد چه قادر بر وقت باشند چه نباشند ولیکن دلیل تقیید به وقت گاهی برخی از حصص آن را قید می زند مثل جهر و اخفات که قید جهر را مخصوص مکلفین مرد دانسته است پس دلیل تقیید به جهر اطلاق امر به قرائت را نسبت به همه مکلفین قید نمی زند بلکه تنها آن را نسبت به رجال مقید می کند و نسبت به نساء ، اطلاق امر به قرائت باقی می ماند ؛ در مانحن فیه هم گفته می شود اگر دلیل توقیت بگوید بر همه مکلفین چه قادر باشند بر قید واجب و چه قادر نباشند نماز مکلفی که خارج از وقت است هم مقید به وقت است و چون بعد از وقت قادر بر انجام آن نیست از او ساقط است پس دیگر اطلاق در امر اول بر او نیست تا به آن تمسک شود اما اگر دلیل توقیت گفت کسی که قادر بر وقت است فعل مقید به وقت بر او واجب است و اگر عاجز باشد امر او مقید نیست چه عجزش معذور فیه باشد و چه به سوء اختیار پس کسی که در خارج وقت باشد امر به نمازش مقید به وقت نیست و اطلاق امر برای این چنین مکلفی باقی خواهد بود و وجوب ذات فعل براو هم فعلی می شود با این که اگر در وقت قادر بوده و انجام نداده عصیان هم کرده است.

حاصل وجه سوم : این است که دلیل تقیید ناظر به امر اول است ولی تقییدش نسبت به مطلق حالات مکلفین نیست و تنها نسبت به مکلفین در حال قدرت بر تحقق آن قید است و اما مکلف عاجز از قید و لو عجزش به سوء اختیارش باشد در اطلاق امر اول باقی خواهد بود و تقیید به وقت شامل او نخواهد شد پس تکلیف به ذات فعل را در خارج وقت خواهد داشت و نتیجه اش این است که باید بعد از وقت نمازش را بخواند و با همان امر اول ثابت می شود.

صورت چهارم: این است که دلیل وقت امر را در همه حالات و همه مراتب قید می زند مثل قیود رکنی که قهراً اگر مکلف مقید را انجام نداد بعد از وقت آن امر ساقط می شود چون یک امر بیشتر نبود که در تمام حالات و به همه مراتبش مقید شده بود که آن هم با عجز ساقط شده است و امر دیگری هم دلیل می خواهد زیرا که امر جدیدی خواهد بود و این از نظر ادله اجتهادی همان عدم تبعیت قضاء از اداء است البته تمسک به اصل عملی استصحاب هم شده است که در مباحث استصحاب آن را رد کرده اند.

تبعیت قضا از اداء (۹۲/۱۱/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله معروف تبعیت قضا از اداء بود و عرض شد که باید در دو جهت بحث شود جهت اول صورت ثبوتی بود که ثبوتاً، توقیت واجب به وقت به چند شکل تصویر دارد و نسبتش به دلیل اصل فعل چگونه است مثلا مولی ابتدا به نماز امر می کند و بعد وقتی را برای آن مقرر می کند و گفته شد که چهار صورت برای دلیل توقیت متصور است.

ص: ۲۵۴

صورت اول آن بود که وقت قید أمر و وجوب دیگری باشد و امر به موقت امر مستقل دیگری باشد غیر از امر اول که به جامع فعل بدون قید وقت تعلق گرفته است حال أمر دوم یا به حصه موقت از آن جامع تعلق گرفته است و یا به تقید به وقت حین امتثال واجب اول به نحو واجب در واجب که لبا هر دو فرض به دو وجوب مستقل برگشت می کند.

تصویر دوم این بود که دلیل توقیت ناظر به تکلیف مستقلی از امر اول نباشد و ناظر به تقیید همان امر اول است ولی نه اینکه همه مراتب امر را قید می زند بلکه تنها مرتبه شدیده آن را مقید به وقت می کند و لذا اصل وجوب به وسیله امر اول در خارج وقت هم ثابت می شود و دلیل توقیت می گوید مرحله شدیده آن امر، موقت به وقت است اما اصلش بعد از وقت هم باقی است طبق این صورت هم باز تعدد مطلوب ثابت می شود و تبعیت قضا از اداء با همان أمر اول ثابت می شود.

صورت سوم این بود که دلیل توقیت به مراتب کار ندارد بلکه به حالات کار دارد و نسبت به برخی از حالات اطلاقات امر، قید وقت را می آورد مثل این که قیدی برای برخی از مکلفین باشد مثل وجوب جهر در نماز که تنها بر رجال است نه نساء و این جا هم اگر دلیل توقیت مجمل بود و فقط توقیتش برای متمکن از قید _ یعنی وقت _ باشد اطلاق امر را نسبت به غیر متمکن قید نمی زند و نتیجه این می شود که اگر در وقت انجام نداد دیگر تمکن بر قید وقت را ندارد و اطلاق امر به أصل فعل نسبت به او در خارج وقت باقی است.

صورت چهارم این بود که قید، کل امر اول را هم به لحاظ مراتب و هم به لحاظ حالات مکلفین قید بزند که قهراً واجب، یک واجب موقت می شود و بعد از وقت هم دیگر امری نداریم چون وجوب مقید با تعذر قیدش ساقط می شود و این صورت چهارم مبنای عدم تبعیت قضا از اداء است .

نتیجه سه صورت اول، ثبوت امر بعد از وقت است حال جهت دوم بحث در عالم اثبات است که از دلیل توقیت چه چیزی استظهار می شود.

صورت اول که دلیل توقیت، امر دیگری را تشریع کند این فرض خارج از بحث است چون معنایش این است که دلیل امر به وقت اصلا ناظر به امر اول و تقیید آن نیست و امر دیگری را تشریع می کند و این خلف فرض است زیرا که فرض این است که بحث در جائی است که دلیل وقت ناظر به دلیل امر است و می خواهد وقت را در متعلق همان امر اضافه کند و دلیل توقیت دلیل تقیید است و در صورت اول دلیل توقیت امر اول را تقیید نمی زند و امر دیگری که مقید است را قرار می دهد لهذا فرض اول خارج از محل بحث است و محل بحث جائی است که دلیل وقت ناظر به دلیل اصل فعل است و می خواهد قیدی را بر آن اضافه کند و ما می خواهیم ببینیم این تقیید چگونه می شود حال اگر دلیل تقیید ظاهر باشد در تقیید امر اول در همه حالات در این صورت روشن است که صورت چهارم ثابت می شود و کسی که متمکن از قید هم نیست برایش شرطیت و قیدیت ثابت است و در نتیجه امر از او ساقط است و حکم این فرض هم روشن است و مورد بحث نیست و اتصال و انفصال هم در این جهت فرقی ندارد زیرا مقید منفصل هم باشد اطلاق امر اول را از حجیت می اندازد و مثل جائی است که أمر، از اول امر مقید باشد البته اصل ظهور در اطلاق را از بین نمی برد ولی ظهورش حجت نیست و نتیجةً همان می شود و تبعیت ثابت نمی شود و آنچه که مورد بحث قرار گرفته این است که می شود به یکی از دو صورت دوم و سوم از چهار صورتی که ذکر شد، تبعیت را اثبات کرد.

دو فرض و یـا دو تفصـیل برای اثبات یکی از این دو صورت دوم یا سوم که نتیجه اش تبعیت بود وجود دارد که اگر هر کـدام ثابت باشد امر به فعل در خارج وقت هم به تبع همان امر اول ثابت می شود ; این دو تفصـیل مبتنی هستند بر این که اوّلا: دلیل امر مطلق باشـد مثلا دلیل امر به صـلاه یا زکات مطلق بوده و برای همه حالات مکلفین باشـد و مجمل نباشـد و ثانیاً: شـرط دوم این است که دلیـل تقییـد به وقت مطلق نباشـد که تمـام حالاـت و مراتب را بگیرد و الا صورت چهارم ثابت می شود که نتیجه اش عدم تبعیت است با این دو فرض یکی از این دو تقریب یا دو تفصیل قابل بحث است که ذیلاً به آنها می پردازیم.

تفصـیل اول: اگر دلیل وقت در تقییـد همه مراتب امر ظهور نـداشت و تنها در تقییـد مرتبه عالیه امر ظهور داشت مثلًا می گفت قبل از ظهر روز عیـد تعجیل در زکات فطره واجب است و اصـلش را قیـد نمی زنـد یا لااقل از این جهت مجمل بود در این جا تصویر سوم موجه می شود که کسی بگوید چون اصل دلیل امر به زکات فطره معلوم نیست که به وقت مذکور مقید باشد بلکه مقـدار متیقن این است که دلیل تقییـد به وقت مطلوبیت شدیـدش را به قبل از ظهر روز عیـد مقید کرده است پس با تمسک به اطلاق أصل أمر مطلوبیت آن نسبت به بعـد از ظهر هم باقی است و بـدین ترتیب ممکن است کسـی بین این دو حالت ــ یعنی حـالتی که دلیل تقییـد به وقت، در تقییـد تمام مراتب امر ظهور نداشـته باشـد و جایی که دارای چنین ظهوری باشـد ــ تفصـیل بدهد.

ص: ۲۵۷

جواب این بیان روشن است که اولا: امر، مراتب ندارد و مدلول مطابقی امر بسیط است که همان نسبت ارسالیه یا اعتبار فعل بر ذمه مکلف است و یا دفع و ارسال و بعث انشائی است که هر کدام از این ها باشد امری بسیط است و مراتب ندارد و تقیید هم به لحاظ مدلول مطابقی امر است پس اگر دلالت مطابقی امر مراتب نداشت و بسیط بود قهراً مقید شده و دیگر از این جهت اطلاقی در کار نیست تا به آن تمسک شود.

بله، مدلول التزامی امر که مبادی امر است مثل شوق ، اراده و... همگی مراتب دارند و می شود اراده، شدیده یا ضعیفه باشد ولی این ها مدلول التزامی هستند و تقیید به مدلول مطابقی می خورد که اگر مدلول مطابقی تقیید خورد در آن، دیگر اطلاقی نیست تا مدلول التزامی ثابت شود و مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است.

ثانیاً: اگر فرضاً برای امر، به لحاظ مدلول مطابقیش قائل به مراتب شویم ولو عرفاً و یا قائل شویم به این که مدلول التزامی حتی با سقوط مدلول مطابقی قابل استدلال است با این حال این بیان تمام نیست چون مدلول امر ــ چه مطابقی و چه التزامی ــ صرف وجود وجوب ، اراده و شوق است به لحاظ مراتب آن نه مطلق الوجود و همه مراتب یعنی مدلول امر، وجود اصل اراده و شوق است نه همه مراتب آن و صرف وجود هم بادلیل وقت مقید شده است دلالت و همچنین اطلاق دیگری در مدلول امر نیست تا با آن مرتبه نازله از طلب و شوق را ثابت کنیم مانند جایی که به صرف الوجود طبیعی امر شود و مکلف آن را انجام دهد دیگر در آن امر اطلاقی باقی نمی ماند تا فرد دیگر از آن طبیعت هم واجب شود .

شاهد بر این که مدلول امر از این جهت به نحو صرف الوجود است آن است که أمر، دلالت ندارد بر این مطلب که اراده ای که مبادی امر است اراده شدیده است یا نیست ولهذا کسی با اطلاق امر به لحاظ مراتب طلب و اراده، شدت اراده و یا وجوب مؤکد را ثابت نمی کند یعنی کسی نمی تواند از اطلاق امر استفاده کند که آن ماموربه از اشدّ و آکد مطلوبات مولا است، بلکه صرف وجود و مطلوبیت و اراده ثابت می شود و وقتی اطلاق به لحاظ مراتب صرف الوجودی باشد چون صرف الوجودش هم مقید به وقت شده است بیش از آن اطلاق نخواهیم داشت تا مرتبه دیگری از آن هم بعد از وقت ثابت شود نه به لحاظ مدلول مطابقی و نه به لحاظ مدلول التزامی چرا که نفس دلیل توقیت ظاهر در تعدد غرض و طلب است و این که وقت و تعجیل مربوط به یکی از دو غرض و دو طلب است نه هر دو در این صورت وجوب فعل در خارج وقت هم ثابت می شود لیکن این رجوع به صورت اول است که گفتیم خارج ازبحث است و در حقیقت دلیل توقیت بر تعدد امر دلالت خواهد داشت که مانند سایر موارد، دلیل خاصی بر بقای امر و یا امر به قضا خارج از وقت است .

تفصیل دوم: که این تقریب بیانی است که مرحوم آقای خویی(رحمه الله) دارند و تفصیل صاحب کفایه(رحمه الله)را هم بر آن حمل کرده اند که در نتیجه از اطلاق دلیل امر جایی که آن دو شرط باشد تصویر سوم را استفاده می کنند و منظور از دو شرط یکی این بود که دلیل امر به فعل نسبت به حالات مکلفین مطلق باشد و دلیل وقت مجمل یا مختص به خصوص مکلفی که قدرت بر انجام قید دارد، باشد یعنی مکلف عاجز را شامل نشود حال یا چون مجمل است و دلیل لبی است و اطلاق ندارد و یا چون در موضوعش قدرت اخذ شده است مثلاً ـ در مورد طمانینه در نماز گفته شده است که دلیلش لبی است و شامل عاجز نمی شود پس اصل نماز ولو بدون طمأنینه بر عاجز ثابت می شود و دلیل خاص هم لازم ندارد زیرا می توان به اطلاق دلیل امر به صلات نسبت به عاجز تمسک کرد.

در مانحن فیه نسبت به قید وقت نیز همین گونه خواهد شد یعنی اگر دلیل وقت مجمل نبود و همه حالات مکلفین را در بر می گرفت صورت چهارم ثابت می شود و شرطیت وقت برای عاجز هم ثابت شده و تکلیف از عاجز ساقط می شود اما اگر دلیل شرطیت وقت برای خصوص قادرین بود حال چه عدم قدرت به جهت عجز فی نفسه از نماز در وقت باشد یا به جهت سوء اختیار، به این معنا که این قدرت را داشته ولیکن با ترک نماز در وقت بر خود تفویت کرده است و مکلفی که خرج عنه الوقت ولو عصیانا دیگر قادر بر وقت نیست ولی قادر بر اصل فعل ولو در خارج وقت می باشد که این فرد هم از ابتدا مشمول اطلاق دلیل امر بوده است و دلیل شرطیت وقت برای چنین مکلفی اطلاق ندارد و لذا اگر از اول عاجز بود می گفتیم نماز خارج از وقت بر او واجب است پس کسی که به سوء اختیار خودش هم عاجز از قید وقت شده اطلاق امر به اصل فعل نسبت به او حجت است و همانطور در جائی که در وقت عاجز است می گفتیم اطلاق دلیل امر نسبت به او قید نخورده است و لذا امر به فعل خارج از وقت بر او باقی است کسی که به سوء اختیار در وقت نماز نخواند اطلاق دلیل امر برای او هم نسبت به جامع که بعد از وقت مقدورش می باشد و مشمول دلیل امر است، حجت می باشد و این اطلاق در دلیل امر قید نمی خورد و حجت است و حجت که شد وجوب فعل در خارج وقت هم با دلیل امر ثابت می شود که همان تبعیت است.

صاحب کفایه(رحمه الله)این تفصیل را اجمالاً مطرح کرده است و عده ای گفته اند صحیح است و آن را به مواردی که مکلف تکویناً عاجز بوده است و همچنین به جهر و اخفات تشبیه کرده اند و گفته اند مانند جایی است که دلیل تقیید عشائین و صبح به جهر در قرائت بخصوص به مردها باشد و نساء را نمی گیرد که اطلاق دلیل امر نسبت به زنها بر حجیت باقی می ماند و جامع قرائت اعم از جهر یا اخفات بر آنها ثابت می شود حاصل این که همانگونه که در آن موارد می گوئیم اگر دلیل قید مجمل بود و تمام اطلاقات دلیل امر به جامع را شامل نباشد با تمسک به اطلاق دلیل امر قید را نسبت به مواردی که مشمول دلیل مقید نیست نفی می کنیم و می گوییم اطلاق امر در آنها حجت است و لازمه اطلاق دلیل امر این است که ماموربه نسبت به آنها جامع است در این جا هم همین طور است و جامع نسبت به کسی که قادر به قید وقت نیست واجب می شود هر چند که عجز او به سوء اختیارش باشد

ادامه بحث قبل (۹۲/۱۱/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تفصیلی بود که گفته شد احتمالاً صاحب کفایه(رحمه الله) در بحث تبعیت قضا از اداء قائل به آن است یا به عبارت دیگر در مورد اثبات وجوب فعل خارج از وقت در واجبات موقت به اطلاق دلیل امر به فعل در جائی که یک امر به اصل فعل داریم و دلیل دیگر بر تقیید آن به وقت آمده باشد تفصیلی برای وجوب فعل در خارج وقت بیان شد با این که وقت قید بوده است و آن در جائی است که دلیل وقت اجمال داشته باشد و برای مطلق حالات امر اول اطلاق نداشته باشد یا مخصوص به قادر باشد و دلیل امر به اصل فعل اطلاق داشته باشد ; در چنین فرضی گفته شد مقتضای اطلاق دلیل امر این است که هر کسی که قادر است آن فعل را انجام دهد چه داخل وقت و چه خارج از وقت بر او واجب خواهد بود دلیل تقیید به وقت منفصل است و بیش از این دلالت ندارد که کسی که قادر بر قید ــ که در این جا وقت است ــ می باشد واجب است مقید را انجام دهد یعنی در وقت انجام دهد اما برای غیر قادر این تقیید و شرطیت وقت نیست در چنین جائی می توان به اطلاق امر اول تمسک کرد و گفت کسی که در وقت انجام نداد ولو عصیاناً بعد از وقت عاجز است ولو به سوء اختیار همانند کسی است که از اول عاجز بوده است بنابراین هر مقدار از اطلاقات در دلیل امر خارج از تقیید باقی بماند می توان به آن اطلاقات تمسک کرد; یک اطلاق این است که اصلاً قادر نبوده و یک اطلاق دیگر این است که قادر بوده است ولیکن خودش را عاجز کرده است و در دلیل امر این دو اطلاق بر حجیتشان باقی می مانند چون دلیل مقید این دو اطلاق را قید نزده است و قدر متیقن این است که بالفعل قادر باشد و کسی که قادر نبوده یا به سوء اختیار خود را از قدرت خارج کرده است بر اطلاق امر باقی می ماند و اطلاق امر او را هم شامل می شود همچنان که اگر دلیل مقید نبود می گفتیم چون بر فعل قادر است بنابر این مکلف است به انجام آن پس به این اطلاق اخذ می کنیم و وجوب اصل فعل را در خارج از وقت اثبات می کنیم و گفته شده است که این تفصیل وجیه و صحیح است چون باید در ماعدای دلیل مقید ــ هر مقدار که مقید بود ــ به اطلاق دلیل امر تمسک کرد و تبعیت ثابت می شود.

ص: ۲۶۱

این تفصیل مورد اشکال فنی شهید صدر(رحمه الله) قرار گرفته و فرموده است که در این جا هم تمسک به اطلاق دلیل امر

صحیح نیست اشکال ایشان را می توان به دو بیان تقریب کرد.

بیان اول: این که دلیل امر نسبت به متعلقش بیش از یک وجوب به نحو صرف الوجود نمی آورد و نسبت به متعلق انحلالی و مطلق الوجود نیست بلکه تنها نسبت به موضوع و مکلفین انحلالی و مطلق الوجود است یعنی امری را که برای هر مکلفی قرار می دهد این وجوب برای هر کسی یک وجوب و مجعول فعلی ثابت می کند نه بیشتر و این وجوب مجعول فعلی را که برای هر مکلفی قرار می دهد اگر مقید شد به آن قید _ که در اینجا وقت است _ دیگر وجوب دیگری مستفاد از دلیل امر و تحت اطلاق دلیل امر اول نیست تا بگوئیم آن هم برای همین مکلف با یک وجوب دیگر ثابت می شود و کسی که بخواهد در خارج وقت مشمول امری که در داخل وقت به سوء اختیار خودش انجام نداده واقع شود باید دو وجوب در حق او فعلی باشد یک وجوب مقید به وقت چون در داخل وقت قادر به وقت بوده است بنابراین گفته می شود آن را عصیان کرده است و یک وجوب دیگری هم بر جامع فعل در خارج وقت برایش ثابت می شود و این معنایش آن است که از دلیل امر به لحاظ متعلقش دو وجوب و دو واجب استفاده می کنیم با این که گفتیم دلیل امر نسبت به وجوب، دال بر صرف الوجود امر و وجوب است نه مطلق الوجود و اوامر و وجوبات متعدد و اگر در وقت، وجوب مقید برایش ثابت نشود یعنی در وقت هم می تواند نماز نخواند و بعداً بخواند فلذا عصیان نکرده است و حال این که این گونه نیست و در وقت، وجوب مقید بر او فعلی بوده است چون که قادر است پس برای مکلف بیش از صرف الوجود وجوب که مقتضای دلیل امر بود ثابت نمی شود و این هم که مقید به وقت است و عصیان شده است و اطلاق دلیل امر نسبت به هر مکلفی یک وجوب را فعلی می کند و لذا اگر دلیل تقیید به وقت شامل مکلف قادر در وقت بشود _ چنانچه مفروض این است _ دیگر اطلاقی در دلیل امر باقی نمی ماند تابشود به آن تمسک کرد و وجوب فعل در خارج از وقت را ثابت نمود.

ص: ۲۶۲

بله، اگر از ابتـدا در وقت قـادر نبود قهراً دلیل مقیـد شامل وی نمی شود و اطلاق دلیل امر او را می گیرد و صـرف وجود امر را برایش ثابت می کنـد و این اطلاق بر حجیتش باقی می مانـد و لـذا قیاس مانحن فیه یعنی کسـی که در وقت قادر بوده است به کسـی که در وقت قادر نیست قیاس مع الفارق است یا قیاس به جهر در قرائت نماز نسبت به زن قیاس مع الفارق است چون در آن جا آنچه که به اطلاقش تمسک می شود اطلاق دلیل امر در مجعول دیگری است که مقیـد نشده است نه اطلاق امر نسـبت به همان مجعولی که قید خورده است پس اگر وجوب مجعول نسبت به مکلفی قید خورد دیگر نمی شود به اطلاق امر تمسک کرد و برایش نسـبت به اصـل فعـل وجـوب دیگری هم ثـابت نمود چون دلیـل امر برای هر مکلف بیش از یـک اطلاـق و یک وجوب ثابت نمی کنـد و دلالت امر به لحاظ وجوب و متعلقش صـرف الوجودی است نه مطلق الوجودی یعنی برای هر مکلف صرف الوجود وجوب را قرار می دهد که آن هم قید خورده است چون مکلف در وقت قادر بوده است.

بیـان دوم: یـک بیان دیگری هم وجود دارد که هر خطابی در جعل واحـد ظهور دارد; بیان اول مربوط به اطلاق مجعول بود و این بیـان مربوط به جعـل است یعنی همـان طور که هر مکلفی یک وجوب مجعول دارد همین طور ظاهر خطاب امر این اسـت که یـک جعل کلی را بیان می کنـد و این جعل یامطلق است و یا مقیـد و اگر مقیـد است دلیل مقیِّد کشف می کنـد که امر و وجوب ثبوتـاً و در عـالم مراد جـدی، به صورت مطلق جعل نشـده است بلکه آن جعل واحـد مقیـد است و متعلق امر اول مطلق نیست بلکه قیـدی هم دارد و جعل کلی یک جعل است یا جعل مطلق یا مقیـد و دلیل تقییـد جعل را متعـدد نمی کنـد بلکه قید همان جعل واحـد را می آورد لهـذا حتی بعـد از تقیید بیش از یک جعل ثابت نمی شود لهذا باید بعد از تقیید هم بتوانیم یک جعل داشـته باشیم و بگوئیم آن جعل مقید، مفاد دو خطاب مطلق و مقید است حال که این گونه شد در موارد مقیس علیه مثل جهر و اخفات و یا عاجز از انجام فعل در وقت، دلیل تقییـد دو جعل ایجاد نمی کند بلکه مراد جدی یک جعل است و در واقع این گونه است که شارع وجوب را بر جامع بین نماز مقید به وقت و مطلق نماز مقید به کسی که اصلا در وقت قادر نبوده، قرار داده است و وجوب و امر به جـامع یـک جعل است و به کسـی که در وقت قادر است اجازه نمی دهـد نماز در وقت را نخواند زیرا اگر تـأخیر بیانـدازد و خـارج از وقت بخوانـد مصـداق این جامع نخواهـد بود زیرا شق دوم آن نمازی است که از غیر قادر حتی در وقت سـربزند نه کسـی که در وقت قـادر بوده است و همچنین در مثال جهر در قرائت نسـبت به خصوص مردان، جعل واحـد است و آن وجوب جامع قرائت جهری و یا قرائت صادر شـده از زنان بوده که مصداق این جامع نسبت به مردان و زنان فرق می کند اما اصل جعل واحد است و متعدد نمی شود.

به عبـارت دیگر تعـدد جعـل لازم نیست تا خلاف ظاهر امر واحـد باشـد بلکه قیـد را در یک طرف می آوریم و صـلات را به خصوصـیتی که در مکلف دیگر است در طرف دیگر مقید می کنیم پس در مواردی که قید به اطلاق در جعل نسبت به برخی از مکلفین می خورد جعـل واحـد قابـل تصویر است که دلیـل تقییـد کـاشف از آن است امـا در این جا که می خواهیم مکلف واحـد را، هم در وقت به مقیـد به وقت مکلـف کنیم و هم در خـارج از وقت به جـامع فعـل مکلـف کنیم دیگر نمی توانیم آن جامع را تصویر کنیم چون جامع بین مقیـد و غیر مقیـد، خود مطلق است که لازمه اش آن است که می توانـد مقیـد را در وقت ترک کنـد و این خلف مقصود است و نمی توانیم یـک جعل واحـدی را تصویر کنیم که دو وجوب مجعول فعلی را برای یک مکلف در بر بگیرد بلکه بایـد بگوئیم در این جـا مولاـ دو جعل دارد یکی وجوب مقیـد بر مکلف در داخل وقت و جعل دیگر هم در صـورتی که در وقت نخوانـده است و این جعـل دیگر را نمی توان از اطلاـق دلیـل امر اسـتفاده نمود زیرا همـانگونه که گفتیم هر امری ظاهر است در یک جعل و اطلاقش به لحاظ همان جعل واحد می باشد نه اثبات جعل دیگری.

پس چنین اطلاـقی در دلیـل امر نیست تا حجت باشـد و تبعیت و وجوب فعل را در خارج از وقت بر مکلفی که در وقت قادر و مکلف به آن مقید بوده ولی انجام نداده است، اثبات کند .

ص: ۲۶۴

بـدین ترتیب ثابت می شود که قیاس مانحن فیه به مواردی که ذکر شـد قیاس مع الفارق است و نتیجه تقییـد در مقیس علیه هم جعـل واحـد است و هم اطلاـق مجعول نسبت به هر مکلفی امر واحـد است ولی در مـانحن فیه هم تعـدد در مجعول نسـبت به مکلف واحـد لازم می آیـد و هم تعـدد در جعل و این ها همه خلاف ظاهر دلیل امر واحد است یعنی چنین اطلاقی ندارد پس این تفصـیلی که به صاحب کفایه(رحمه الله) نسـبت داده شـد و گفته شـد صـحیح است نیز مانند تفصـیل اول که ذکر شد قابل قبول نیست و در نتیجه تبعیت ثابت نمی شود و امر به اصل فعل بعد از وقت نیازمند دلیل خاص است.

تبعیت اداء از قضا (۹۲/۱۲/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبعیت اداء از قضا بود و همچنین آن تفصیلی که صاحب کفایه(رحمه الله) ذکر کرده بود و برخی از بزرگان بیان فنی برای آن آورده بودنـد که اگر دلیل امر مطلق باشـد و دلیل تقیید اجمال داشـته باشد یا مختص به صورت قدرت باشد و قیدیت تنها برای قادر ثابت شـده باشد نه بیشتر، در این صورت چون دلیل قید، مقید به حال قدرت است کسـی که عاجز است از ابتدا یا بعـدا عاجز شده است تحت اطلاق امر باقی است و می توان به اطلاق تمسک کرد و برایش وجوب مطلق را ثابت نمود و در مـورد وقت هم همین طور که اگر دلیـل وقت، مطلق امر را قیـد نکرد بلکه تنهـا وقت را نسـبت به قـادر بر آن قیـد کرد که اگر کسـی در آن وقت فعـل را انجام ندهـد دیگر قادر به آن وقت نیست و اطلاق دلیل امر در خارج وقت هم شامل وی می شود و وجوب آن در خارج وقت ثابت می شود.

ص: ۲۶۵

شهیـد صدر(رحمه الله)[(۱)](#content_note_265_1)اشـکال فنی به این بیـان وارد کرده بـود که دلیـل امر نسبت به اثبـات وجـوب، انحلاـلی نیست بلکه صرف الوجودی است هر چند نسـبت به افراد مکلفین انحلالی است لیکن نسبت به وجوب بر هر مکلفی صرف الوجودی است و اگر نسـبت به مقیـد وجوبی برایش ثابت شـد و مکلف نیاورد دیگر در دلیل أمر نسـبت به او اطلاقی باقی نمی ماند تا وجوب دیگری ثـابت شـود، بله در صـورتی که قـدرت شـرط وقت شـد اگر از اول، بر فعـل در وقت قـادر نبود می شود گفت در این صـورت تکلیـف به مطلـق دارد چـون این غیر مکلفی است که قـادر است و صـرف الوجـود امر او به مطلق است ولی اگر یک مکلف را در نظر گرفتیـد که در وقت قادر بوده و مکلف به موقت شـده و بعد از وقت به جهت خروج وقت از قدرت بر موقت خـارج شـد دیگر امر و وجوب دیگری برای وی ثـابت نیست تـا بشود به اطلاـق امر تمسـک نمود و اگر وجوب دیگری باشـد جعل دیگری می خواهد و از دلیل امر قابل استفاده نیست.

در مقابل این بیان بایـد گفت که به نظر می رسـد نباید اصل این تفصـیل را انکار نمود و در توضـیح آن می توان دو مطلب را بیان کرد.

اولاً: نقض قیود دیگر است مثلاً اگر برخی از قیود دیگر دلیل قیـدش مجمل باشـد و قـدر متیقن آن قید حالت قدرت مکلف بر آن قیـد باشـد ــ مثلاًـ دلیل طمانینه ــ گفته شـده است طمأنینه در صورت قـدرت، در نماز شـرط است و دلیلش اجماع است و اجماع هم قدر متیقنش حالت تمکن است آیا ما این جا به اطلاق (اقم الصـلاه) تمسک نمی کنیم برای مکلفی که می توانسته

بـدون ارتعاش نماز بخواند ولیکن نخوانده تا قدرتش سـلب شده و مرتعش شده؟ آیا دیگر اطلاق صلّ شاملش نمی شود؟ و یا به آن تمسک می شود ــ با قطع نظر از الصـلاه لاتسقط بحال ــ و وجوب اصل نماز ولو بدون طمانینه بر او واجب می شود که معمولاً در فقه به اطلاق امر تمسک می کننـد و می گوینـد که بایـد مرتعش ــ ولو عصـیان کرده ــ نماز را بخوانـد نه به خاطر (الصـلاه لا ـ تسـقط بحال) بلکه به خاطر تمسک به اطلاق امر و این که از اجماع سـقوط مطلق را نمی فهمیم ولهـذا می توان به اطلاق دلیل امر تمسک کرد هر چند در حال تمکن واجب باشد که با طمأنینه بخواند و بدون طمأنیه مجزی نمی باشد.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۳۴.

ثانیاً: حل اشکالی که فرموده بودند _ اطلاق به لحاظ متعلق اوامر صرف الوجودی است و یک وجوب برای هر مکلف ثابت می شود که اگر قید خورد دیگر برای کسی که امرش را عصیان کرده است اطلاقی در دلیل امر باقی نمی ماند که به آن تمسک کنیم _ که بیانی فنی بود باید پاسخ فنی داده شود و باید برای توضیح صور ثبوتی این تفصیل را بررسی کنیم که قید، مخصوص به حال قدرت باشد و آن ثبوتاً چهار صورت دارد .

صورت اول: یک صورت این است که مولا دو غرض مستقل از همدیگر دارد یکی در فعل و دیگری در قید و یا مقید به آن قید ولی در زمان قدرت، یعنی مولا برای قادر دو غرض دارد یکی در مطلق فعل است و دیگری در مقید با قید، که این همان فرض اول از چهار صورت ثبوتی گذشته است که گفتیم خارج از بحث است زیرا که داشتن دو امر و دو غرض مستقل از هم مربوط به بحث ما نیست و در واقع امر دوم مقید امر اول نیست و یک وجوب دیگری را ثابت کرده و هیچ تغییری در امر اول ولو در زمان قدرت حاصل نمی کند ولهذا در زمان قدرت بر قید هم اگر مطلق را انجام دهد باز هم امتثال صورت گرفته است و این خارج از باب تقیید است.

صورت دوم : این است که مولا، در خصوص مقید غرضی داشته باشد و یک غرض هم بیشتر نیست که برای همه مکلفین یا برخی از مکلفین است این صورت همان فرض چهارم از آن صور چهارگانه است که گذشت که دلیل قید مطلقا امر را نسبت به موضوعش قید زده است _ چه همه مکلفین باشند و چه برخی از آنها _ و گفته بر آنها مقید، واجب است و لازمه اش این است که کسی که بر مقید قادر نیست دیگر تکلیفی ندارد مگر اینکه تکلیف غیر قادر به گونه دیگری باشد یعنی تکلیف مکلف غیر قادر از اصل _ که مکلف دیگری است _ قید نخورده باشد و برای او مطلق، واجب باشد ولی اگر قدرت بر قید داشته و سپس عاجز شده است دیگر تکلیفی ندارد و این در حقیقت همان صورت چهارم از چهار صورت ثبوتی است که مقید یا بر همه مکلفین و یا بر برخی از آنها واجب است و لا غیر که از این جهت فرقی نمی کند.

صورت سوم: این که مولاـ یک غرض و یک واجب دارد ولی این واجب، در جامع بین فعل مقید در حالت قدرت بر قید و فعل مطلق در حالت عدم قدرت و عجز از قید می باشد یعنی یک امر و یک واجب است ولی این واجب در مطلق فعل نیست که بتواند در زمان قدرت بر قید هم، مطلق را بیاورد بلکه اگر مطلق در زمان قدرت بر قید بیاورد باطل است ولی این گونه هم نیست که مطلقا واجب مقید باشد بلکه واجب جامع دیگری است که آن جامع بین فعل مقید به آن قید در حالت قدرت یا مطلق در حالت عدم قدرت و عجز می باشد مثل این که می گوید امر تعلق گرفته است به جامع نماز دو رکعتی در سفر، یا چهار رکعتی در حضر و این دو قید، قید واجب هستند نه وجوب و لذا مکلف مخیر است و می تواند در زمان دخول وقت، به سفر برود و نماز دو رکعتی را در سفر بخواند یا اگر در سفر است به وطن بر گردد و نماز چهار رکعتی را در وطن بخواند چون که در هر دو صورت جامع را محقق ساخته است در این جا هم می تواند مولی بگوید نماز مقید به طمانینه در فرض قدرت بر طمانینه می باشد و در فرض عدم قدرت بر طمأنینه مقید نیست و اثرش این است که می تواند در زمان قدرت آن را به تاخیر بیندازد و بعدا بخواند چون جامع ماموربه است ولیکن در زمان امکان طمأنینه اگر بدون طمأنیه انجام دهد مجزی نیست و باطل است چون که آن جامع را انجام نداده است. این صورت هم بیان یک نوع تقیید است ولی نه به نحو صورت دوم که واجب مطلق، مقید می شود و در حقیقت آنچه در این صورت واجب می شود نه مطلق فعل است نه فعل مقید بلکه جامع بین مقید در زمان قدرت بر قید و مطلق واجب است و ثبوتاً این هم یک صورت برای تقیید است و این صورت از این جهت که اگر در زمان قدرت بر قید، فعل مطلق را انجام دهد مجزی نیست شبیه صورت امر به مقید است چون آن جامع را انجام نداده است یعنی امر خورده است به جامع بین المطلق فی حال العجز و المقید فی حال القدره و دلیل قید، دلیل امر را قید زده است اما نه مطلقا بلکه فی الجمله و متعلق امر را جامع بین مطلق در وقت عجز و مقید در حال قدرت قرار داده است و این هم یک صورت برای تقیید است که در آن، امر نسبت به عاجز از قید ولو به اختیار خودش ثابت می باشد و مقید هم مامور به است ولیکن به نحو تخییری نه تعیینی .

ص: ۲۶۸

صورت چهارم: این صورت، همان صورت سوم است به اضافه این که مولی یک غرض اضافی هم در قید یا مقید داشته باشد یعنی همچنانکه یک غرض دارد که در جامعی است که در شق ثالث گفته شد یک غرض اضافی هم در قید و مقید دارد که در این صورت هم مولا امر را به نحو شق سوم قید می زند ولیکن تعییناً به قید هم امر می کند یعنی در این جا مولا، هم انجام دادن مقید را واجب می کند و اگر قادر باشد حق ندارد به لحاظ غرض دوم که تعیینی است به تاخیر بیاندازد و هم دلیل امر را مقید می کند که اگر مکلف بخواهد در زمان قدرت بر قید، فعل را بدون قید بیاورد باطل است اما اگر تاخیر بیندازد تا قدرت بر قید مرتفع شود چون غرض اول در جامع بود باید مطلق را بیاورد.

در این شق چهارم دلیل تقیید به آن قید، دلیل امر را هم قید می زند و دو مفاد دارد ۱) مفاد اول این که دلیل امر را که مطلق بود ، قید می زند و از این جهت با صورت اول که خارج از بحث است فرق دارد و ۲) مفاد اضافه بر آن، غرض دیگری است که مولی در قید دارد حال اگر مقصود صاحب کفایه(رحمه الله)این چنین فرضی باشد که دلیل تقیید نمی خواهد دلیل امر را به نحو شق دوم تقیید نماید و نمی گوید فقط یک غرض و یک وجوب در مقید است و لاغیر، بلکه می گوید در فرض قدرت بر قید، مطلق مجزی نیست و امر به فعل را تقیید می زنم در این صورت فعل نسبت به غیر قادری که به سوء اختیار و عصیانش، از غرض دوم مولی عاجز شده است نیز واجب می شود و مشمول اطلاق امر است و تنها چیزی که اضافی است این است که دلیل تقیید بر غرض زائد و وجوب تعیینی مقید دلالت دارد. این مطلب فوق اولاً: اشکالی ندارد که گفته شود از دلیل امر به اصل استفاده نمی شود بلکه از دلیل قید استفاده می شود و صاحب کفایه(رحمه الله) و دیگران هم می خواهند همین مطلب را بگویند که وقتی دلیل تقیید دلیل امر را تنها در حال قدرت مکلف بر مقید قید می زند ولی مجمل است و اجزا فعل مطلق را حتی برای عاجز به سوء اختیار نفی نمی کند و تنها اجزا را در صورت قدرت نفی می کند در این صورت می توان به اطلاق دلیل امر اول تمسک کرد و در صورت عدم قدرت بر قید حتی به سوء اختیار هم واجب را ثابت کرد و در نتیجه مکلف نمی تواند اختیاراً مقید را تاخیر بیندازد چون به لحاظ غرض دوم عصیان کرده است ولکن اگر به تأخیر انداخت و از آن قید عاجز شد مطلق هم بر او واجب است و اینکه غرض یا وجوب هم نسبت به مقید متعدد شود اشکالی ندارد چون که از امر به قید استفاده می شود زیرا که مهم این است که دلیل قید می خواهد دلیل امر را تقیید بزند که در این جا تقیید زده است ولی چون مجمل است و مطلقا تقیید نزده است و عاجزین را شامل نشده است تنها نسبت به قادر بر قید و در حال قدرت گفته است که مطلق مجزی نیست در این صورت می توان به اطلاق دلیل امر تمسک کرد. پس اولا: خود این فرض یک فرض معقولی است که دلیل تقیید بخواهد این گونه باشد که اجزا از مطلق را نفی نکند بلکه تنها در صورت قدرت آن را کند در این صورت می شود بعد از وقت به دلیل امر تمسک کرد و تبعیت صحیح می شود و تنها وجوب تعیینی مقید در حالت قدرت با دلیل شرطیت قید به عنوان غرض دیگری ثابت می شود.

ثانیاً: می توانیم بگوئیم که دلیل تقیید می تواند به لحاظ غرض دوم هم دلیل مستقلی نباشد و آن هم مدلول امر اول باشد که دلیل قید، آن را به عنوان مراد جدی از آن امر کشف می کند بدین ترتیب که امر اول این گونه باشد که هم غرض تعیین در مقید بوده و اگر تاخیر بیاندازد عصیان کرده است و هم اگر عصیان کرد و تاخیر انداخت همان امر اول به گونه ای است که شامل مطلق هم می شود و آن را هم بر وی واجب می کند به این صورت که دلیل تقیید کشف کند که عنوانی ماموربه است که اقتضای انحلالیت را داشته باشد مانند عنوان ماهو المقدور و ما یتمکن از جامع مذکور و واجب است که مقید انجام گیرد یعنی دلیل تقیید کشف می کند که هم مقید، در فرض قدرت واجب تعیینی است چون متمکن بر آن است و هم چون فرض قدرت را بیشتر قید نزده است و اصل آن جامع اگر مقدور باشد مشمول امر است زیرا امر به عنوان (ما یتمکن من الجامع و المقید مهما امکن) خورده است و اطلاق دلیل امر بعد از فرض اجمال مقید بر این صورت حمل می شود چون اطلاق امر را که باقی است، هر صورتی که ثبوتا قابل تصویر در جعل و امر واحد باشد می گوئیم جمع بین دلیل تقیید و اطلاق امر ناظر به آن است و این جا این گونه می شود که دلیل تقیید کشف می کند امر اول به کل ماهو المقدور من الجامع و القید خورده است و هر مقدار مقدور است همان واجب التحصیل است وماهو المقدور در زمان قدرت مقید است و لذا مطلق در همان زمان مجزی نیست و اگر که عاجز شد از مقید _ ولو به سوء اختیارش _ ما هوالمقدور بر او مطلق است که آن هم واجب می شود.

حاصل این که اگر امر مولا این گونه باشد که هر مقدار از جامع و مقید مقدور باشد واجب و مامور به است این یک جعل است و دلیل تقیید به قید واجب می تواند در حال قدرت کاشف از چنین جعلی در دلیل امر باشد در حالی که اطلاق دلیل امر شامل عاجز از قید ولو به سوء اختیارش هم بشود و تعدد جعل یا مجعول هم لازم نمی آید، بلکه جعل واحد بر متعلق انحلالی به نحو مذکور با تمسک به اطلاق دلیل امر کشف می شود در جایی که دلیل تقیید به آن قید مجمل بوده و غیر از حالت قدرت را شامل نشود و گفته است که اگر قادر بودی باید مقید را بیاوری و با اطلاق کشف می کنیم که این، در جعل اول است. پس جائی که دلیل تقیید اجماع باشد و فقط حالت قدرت بر قید را بگیرد نه بیشتر فقها نمی گویند اگر به سوء اختیار خود را عاجز کرد امر ساقط می شود بلکه به اطلاق امر تمسک می کنیم و کشف می کنیم که امر این گونه بوده و این مطلب نسبت به قیود دیگر غیر از وقت روشن تر است و نسبت به قید وقت هم تصویر دارد مثلاً اگر گفته است (اغتسل یوم الجمعه) و سپس گفت (و مهما أمکن غسلک عند الزوال) مکلف تا قادر است که عند الزوال غسل کند غسلش قبل از آن مجزی نیست اما اگر از ابتدا قادر نباشد غسل قبل و بعد از زوال مجزی است و اگر عمداً غسل نکرد تا ظهر گذشت بعد از زوال غسلش مجزی و مامور به خواهد بود هر چند غسل عند الزوال را عصیان کرده است .

ص: ۲۷۱

نواهی (۹۲/۱۲/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث پیرامون تبعیت اداء از قضا تمام شد و در بحث استفاده تبعیت امر بعد از وقت، گفته شد که غالب اوقات قضا نیازمند امر جدید است مگر تفصیلی که گفته شد و در غیر این موارد دلیلی برای بقاء امر به اصل فعل در خارج وقت نیست و قضا دلیل جدید می خواهد و در فقه هم به همین مسلک عمل کرده اند و بحث دیگری باقی می ماند که معمولا در استصحاب بحث کرده اند ولی برخی مثل مرحوم آخوند(رحمه الله)(۱)جامع بوده یا خیر آیا می شود با استصحاب، بقاء وجوب را در خارج وقت ثابت کرد و یا اگر شبهه موضوعیه باشد و در امتثال و صحت عمل شک داشته باشیم آیا می توان با استصحاب، بقاء وجوب را ثابت کرد یا نه و آیا این استصحاب شخصی است یا کلی ؟ اینها بحث هائی است که در یکی از تنبیهات استصحاب به تفصیل آمده است و ذکر آنها در این جا تکرار محض است.

به این ترتیب بحث واجب موقت و موسع و بحث تبعیت اداء از قضا تمام می شود و با تمام شدن این بحث، بحث اوامر نیز به پایان می رسد و وارد بحث نواهی می شویم که از بحث های مهم اصولی است و مشتمل بر مباحثی است که در فقه هم کاربرد زیادی داشته و مورد نیاز فقها در موارد زیادی است مخصوصا بحث اجتماع امر و نهی.

در بحث نواهی نیز ابتدا از مدلول نهی بحث می شود و همچنان که بحث شد که ماده امر و صیغه امر چه معنائی دارد ابتدا بحث می شود که ماده و صیغه نهی چه معنایی دارد لهذا جهاتی از بحث در رابطه با مدلول نهی مطرح می شود.

۱- کفایه الاصول، ص۱۴۴.

جهت اول: بحث می شود که معنا و مدلول صیغه نهی ـ لا تفعل ـ چیست؟ و در این رابطه سه قول است .

قول اول: قولی که خیلی از گذشتگان مثل صاحب فصول(رحمه الله)(۱) وصاحب کفایه (رحمه الله)(۲)قائل شده اند که صیغه نهی طلب ترک است همانگونه که صیغه امر طلب فعل است یعنی فرق نهی و امر را در متعلق طلب دانسته اند که متعلق طلب در امر، ایجاد طبیعت است و در نهی، اعدام طبیعت و ترک آن است.

قول دوم: قولی است که متاخرین از صاحب فصول(رحمه الله) و صاحب کفایه(رحمه الله)قائل شده اند که فرق نهی با امر در متعلق نیست بلکه اختلافشان در کل مدلولشان به این نحو که در متعلق و مدلول امر، طلب یا نسبت ارسالیه است و در مدلول نهی، زجر و نسبت زجریّه، و متعلق هر دو یکی است و آن معنای ماده ای است که صیغه أمر و یا نهی بر آن عارض شده است و به لحاظ ذات معنا و مدلول هیئت با هم متفاوت هستند، امر طلب است و نهی زجر و منع و ماده نهی هم ـ یعنی کلمه نهی ـ همان معنای صیغه را دارد با این تفاوت که معنای اسمی است که از صیغه نهی انتزاع شده است .

قول سوم: اینکه همچنان که مدلول امر، اعتبار الفعل فی ذمه المکلف است نهی هم اعتبار ترک یا حرمان و امتناع از فعل بر

ذمه مکلف است که مدلول نهی است .

نسبت به قول اول _ که قول صاحب فصول(رحمه الله)و صاحب کفایه(رحمه الله)است _ استدلال خاصی مطرح نکرده اند و گفته انـد صـیغه امر مثل نهی، طلبی است به این معنا که امر خواسـتن فعل است و نهی خواسـتن ترک است و این را وجدانی و مسلم گرفته اند که هر دو برای طلب به کار می روند البته با این توضیح که یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک است.

ص: ۲۷۳

۱- الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، ص۱۱۹.

۲- کفایه الاصول، ص۱۴۹.

ولیکن برخی خواسته اند آن صورت را برهانی کنند که چون تکلیف برای جعل داعی در نفس مکلف است یعنی اراده ای که در نفس مکلف برای امتثال حاصل می شود و در مکلفین در موارد نواهی آن داعی که ایجاد می شود تعلق اراده به ترک است پس داعی که می خواهد در باب نواهی ایجاد شود اراده ترک است نه فعل پس باید تحریک مولا هم به همان چیزی که مکلف داعی و اراده اش به آن می خورد تعلق بگیرد یعنی طلب ترک را انشاء کند تا مطابق داعی و اراده ای باشد که در نفس مکلف ایجاد می شود.

اشکال: این بیان تمام نیست چون اولا: این که گفته شده تکلیف برای جعل داعی است مراد غرض تکوینی مولا از امر کردن است نه مدلول أمر، یعنی گفته می شود که مولا ـ چه غرض تکوینی از جعل تکلیف دارد؟ و پاسخ داده می شود که غرض از تکلیف آن است که به مکلف برسد و او به طرف امتثال برود و داعی برای او ایجاد می شود که مطلوب مولی را انجام دهد و این غرض تکوینی از جعل تکلیف است و ربطی به مدلول امر و نهی و یا مجعول تشریعی در نفس مولی ندارد و قبلاً گفتیم که قوام تکلیف به انشا نیست و مولی می تواند با جمله خبریه هم تکلیف کند یعنی اگر از اراده و غرض لزومی اخبار کند این هم تکلیف بوده و محرک و منجز است با این که در آن ادوات انشا به کار نبرده است ولیکن تحریک نموده و جعل داعی کرده است بنابراین در اینجا بین غرض تکوینی از تکلیف و بین این سؤال که مدلول صیغه نهی چیست خلط شده است و آن چه که گفته شده است ـ غرض از تکلیف ایجاد داعی است به لحاظ نتیجه تکلیف و غرض تکوینی مولا ـ است که ممکن است با جمله خبریه باشد یا با جمله انشائیه و یا با جعل اعتبار باشد و یا بدون جعل اعتبار ـ شکلها و مصادیق مختلف برای تکلیف کردن است و این غیر از مدلول وضعی و یا استعمالی الفاظ مولی است و ایشان می خواهد غرض تکوینی را برهان محسوب کند که باید دید مدلول صیغه نهی چیست و خلط میان این دو مطلب به همدیگر مربوط نیست .

ثانیاً: مقصود کسانی هم که گفته اند تکلیف برای جعل داعی و تحریک است اعم از تحریک یا زجر و منع است و لذا اگر این گونه تعبیر کنند که وقتی مولا امر می کند، غرض تکوینی از امرش ایجاد داعی حرکت برای مکلف است و اگر نهی می کند غرض تکوینیش ایجاد داعی زجر و امتناع مکلف است بازهم صحیح است و این با دلالت نهی بر منع و زجر تناسب دارد و

---

۱. کفایه الاصول، ص۱۴۴.

۲. الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، ص۱۱۹.

۳. کفایه الاصول، ص۱۴۹.

هیچ منافاتی با این نکته _ که مدلول نهی انشاء زجر و منع باشد نه طلب ترک _ ندارد و این روشن است.

بنابراین لازم است از مدلول و معنای صیغه نهی یعنی (لا تفعل) در لغت عرب و همچنین در سائر لغات بحث شود که مدلولش چیست و آیا وضع شده است برای انشا طلب یعنی نسبت ارسالیه و طلبیه ترک و یا این که اصلا برای طلب نیست بلکه برای منع و نسبت زجریه است که در این جا نسبت به قول اول اصحاب قول دوم هم گفته اند وجدان لغوی ما دال بر این است که آنچه معنای صیغه نهی است منع و زجر است نه این که هیئت أمر و نهی هر دو یک معنی دارد ولی در یکی طلب ایجاد فعل است و در دیگری طلب ترک فعل بلکه اختلاف آنها در ذات معنی است.

تاره بر این مطلب ادعای وجدان شده است گاهی منبّه و شبه برهانی هم بر آن اقامه می شود که در بیان شهید صدر(رحمه الله)(۱)منبه است که معمولاً در باب دلالات و مباحث الفاظ استدلالات از این قبیل است .

۱- بحوث فی علم الاصول ، ج۳، ص۱۲.

ایشان می گوید اگر ما اختلاف را فقط در متعلق أمر و نهی اخذ کنیم و بگوئیم هر دو دال بر نسبت طلبیه هستند و یکی به فعل طبیعت و دیگری به ترک طبیعت خورده است، لوازمی در کار خواهد بود که قابل قبول نیستند که ذیلاً به اهم آنها اشاره می کنیم.

۱ ــ بدون شک هیأت چه هیئت امر و چه نهی معنای نسبی و حرفی دارند پس ما در باب صیغه امر و نهی دو دال داریم: یکی ماده و طبیعتی که معروض و مدخول هیئت قرار می گیرد مثل «صل» و «لا تصل» که صلات ماده است و یکی هم هیئت «افعل» است در صیغه امر و (لاتفعل) در صیغه نهی، حال اگر گفتیم که صیغه امر دال بر طلب به نحو معنای حرفی یعنی نسبت ارسالیه و طلبیه است که تعلق به ماده گرفته و بر آن عارض شده است این جا مشکلی پیش نمی آید چون معنایش این است که مولا به آن طبیعت بعث و ارسال کرده است و از جمع بین مدلول هیئت و ماده به نحو تعدد دال و مدلول نتیجهً طلب طبیعت را می فهمیم که مقتضی ایجاد آن است و چیز دیگری نیاز نداریم ولی باید در صیغه نهی از هیئت (لا ـ تفعل) هم نسبت طلبیه را استفاده کنیم و هم طبیعت را از متعلق و ماده نهی و هم ترک آن را متعلق نسبت طلبیه قرار دهیم که این مفهوم ترک غیر از طبیعت و نسبت طلبیه است که اولی، معنای اسمی و مدلول ماده است و دومی معنای حرفی ومدلول هیئت است و این دال می خواهد یعنی دو تا دال داریم ولیکن می خواهیم سه تا مدلول استفاده کنیم که یا باید از هیئت استفاده شود و یا از ماده.

ص: ۲۷۶

دلیل اینکه نمی شود از ماده استفاده شود این است که اگر ماده بخواهد فانی در خارج باشد که هست فانی و مرآه در وجود مصادیق و در افراد خود طبیعت است نه افراد عدم طبیعت و محال است در نقیض خود فانی باشد و اگر بگوئید در این جا مجازاً در عدم طبیعت استعمال شده این هم واضح البطلان است که طبیعت در عدم طبیعت و نقیض آن استعمال نمی شود بنابراین ماده و متعلق نهی نمی تواند دال بر مفهوم ترک و عدم باشد.

اگر کسی بخواهد ترک را در هیئت نهی اخذ کند این هم باطل است چون اولاً: ترک، معنای اسمی است و دالش باید اسم باشد و هیئت نهی هیئت است و معنای حرفی دارد و نمی شود گفت هیئت، هم بر نسبت بعثیه و معنای حرفی و هم بر ترک که معنای اسمی است دلالت می کند زیرا این استفاده، مقطوع العدم در لغت است چرا که هیئات معانی حرفی دارند و ثانیاً: اگر ترک را هم در معنای هیئت اخذ کنیم ترک یک اضافه هم به طبیعت که مفاد ماده است لازم دارد یعنی ترک چه چیزی؟ ترک آن طبیعت و اضافه ترک به طبیعت هم نیازمند دال است و الا فائده ندارد و شما می خواهید طلب ترک طبیعت راثابت کنید و این اضافه هم نیاز به دال دارد پس هیئت دال بر سه چیز می شود و غیر از اضافه به متعلقش باید سه معنای دیگر هم در آن ملحوظ باشد یکی نسبت طلبیه که نسبت تامه انشایی است و یکی هم مفهوم ترک که معنای اسمی است و یکی هم نسبت اضافه به طبیعت که نسبت ناقصه است و دلالت هیئت واحد بر ایجاد سه معنای متباین و متضاد با یکدیگر اگر نگوییم ممکن نیست مقطوع العدم است بنابراین قول مذکور با این تحلیل مقطوع البطلان است .

اما اگر بر خلاف آن معنا بگوییم که معنای نهی، منع و زجر است یعنی یک نسبت بعث و ارسال و وادار کردن داریم و یک نسبت بازداشتن و این هم نسبت است و هر دو بر مدلول ماده و طبیعت عارضی می شوند که نتیجه اولی ایجاد طبیعت و نتیجه دوم انعدام و انتفای طبیعت می شود بدون این که به دال و مدلول سومی نیاز داشته باشیم و قبلاً در بحث تعلق اوامر به طبایع گفتیم که مفهوم وجود و ایجاد در اوامر اخذ نشده است همچنانکه در اینجا هم ترک و عدم در مدلول نواهی اخذ نشده است بلکه از همان اضافه شدن نسبت ارسالیه و طلبیه و تعلق آن به طبیعت واضافه شدن نسبت زجریه و تعلق آن به طبیعت نتیجه ایجاد و ترک حاصل می شود بدون آنکه نیاز باشد مفهوم ایجاد و ترک در معنای آنها اضافه شود .

۲ ـ متبه و یا نکته دیگر این که اگر نهی، بر طلب ترک دلالت کند باید در موارد نهی از ترک ـ یعنی اگر گفت لا ـ تترک الصلاه ـ دو ترک از آن استفاده شود یک ترک که ماده نهی قرار گرفته است و یک ترک هم مدلول صیغه نهی است یعنی طلب ترک ترک است با این که بیش از یک مفهوم ترک از آن استفاده نمی شود و خلاف وجدان است و معنایش منع از ترک است و این همان نقضی است که محقق عراقی(رحمه الله) در اخذ وجود یا ایجاد در مدلول اوامر وارد کرده بود .

۳ ـ برخی از بزرگان منبه دیگری را هم بیان کرده اند که اگر نهی، طلب ترک باشد باید امربه تروک در صوم نهی و حرمت باشد با این که طلب و امر است یعنی قطعاً طلب صوم نهی نیست و به عبارت دیگر باید امر و وجوب ترک فعلی مساوق با نهی از آن فعل و حرمت باشد و اگر مثلاً گفت (اترک الاکل و الشرب فی نهار رمضان) این باید به معنای حرمت و نهی باشد با ان که وجداناً بین وجوب ترک و حرمت فعل فرق است و لذا امر به تروک صوم امر است و کسی آن را نهی نمی داند..

مدلول صیغه نهی(۹۲/۱۲/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مدلول صیغه نهی بود و سه قول برای صیغه نهی (لاـ تفعل) و معادل آن در لغات دیگر ذکر شد که آیا (لا تفعل) دلالت دارد بر طلب ترک یا زجر و منع از فعل و یا اعتبار حرمان یا ترک بر ذمه مکلف؟ عرض کردیم که شواهد و منبهاتی برای قول اول وجود دارد که تحلیلات عرفی و لغوی است که برخی در حد برهان می باشد از این حیث که انسان را به قطع می رساند که این قول باطل است. یکی این که اگر طلب ترک است مفهوم ترک از کجا استفاده می شود؟ ماده و متعلق نهی که بر طبیعت دلالت می کند نه ترک و یا عدم طبیعت و از هیئت هم نمی شود ترک را استفاده کرد چون هیئت معنای حرفی است و ترک معنای اسمی است و استفاده معنای اسمی از حروف و هیئات درست نیست بلکه طبق این قول باید هیئت دال بر سه چیز باشد؛ هم نسبت طلبیه تامه و هم مفهوم اسمی ترک و هم نسبت ناقصه و اضافه ترک به ماده که این هم واضح البطلان است و این شبه برهان قطعی بر عدم صحت قول اول است و دو شاهد دیگر هم آوردیم که اگر گفته شود (لاـ تترک) باید مفهوم ترک دو بار استفاده شود با این که وجداناً این گونه نیست و شاهد دیگر به این است که اگر نهی، طلب ترک باشد باید در واجباتی که مولا امر کرده است به ترک اموری ــ مثلاً مبطلات صوم ــ قائل شویم که صوم از واجبات نیست بلکه از محرمات است با این که از اوامر و واجبات است و بین امر به ترک و نهی از فعل فرق است. تمام این شواهد و منبهات را می توان پاسخ داد به این گونه که مقصود از طلب ترک، ترک به معنای اسمی نیست بلکه مقصود این است که متعلق امر تحقق طبیعت به نحو معنای حرفی و قضیه موجبه است و در نهی، متعلق آن طلب انتفاء طبیعت است به نحوی قضیه سالبه و معنای حرفی نه مفهوم اسمی ترک یا عدم و یا انتفاء زیرا که در معانی حرفی هم ایجاب و سلب وجود دارد مثل جمله موجبه و جمله سالبه مخصوصاً در طرف نفی، حرف (لا) نافیه بر نفی و سلب به نحو معنای حرفی دلالت می کند نه اسمی؛ حال اگر صاحب کفایه(رحمه الله)بفرماید در امر طلب به نسبت تحققیه طبیعت تعلق می گیرد و در نهی به نسبت سلبیه طبیعت تعلق می گیرد توسط انتفاء طبیعت به نحو معنای حرفی که از حرف (لا) استفاده می شود هر سه اشکال دفع می شود ولذا ما می بینیم همیشه و در همه لغات در کنار ادوات نهی حرف نفی نیز وجود دارد پس ممکن است ایشان بگوید (لا تفعل) هیئت دارد و دارای دو معنای حرفی است یکی نسبت سالبه طبیعت که از حرف (لا) استفاده می شود و دیگری هیئت مرکب که مستفاد از حرف (لا) و فعلی که مدخول آن است ــ که دال بر نسبت طلبیه است ــ می باشد و متکلم و با این دو هیئت طلب سلب را انشا کرده است و طالب تحقیق قضیه سالبه شده است یعنی فی المثل نخوردن را طلب کرده است و در فعل نخوردن، نفی خوردن به نحو معنای حرفی است و بدین ترتیب آن سه اشکال حل می شوند .

ص: ۲۷۹

اما اشکال اول زیرا که دیگر در مدلول صیغه نهی مفهوم اسمی ترک را نخواهیم داشت بلکه انتفاء و طبیعت را به نحو معنای حرفی داریم و دال بر آن را نیز هم داریم .

اما پاسخ اشکال دوم روشن است که در (لاتترک)، هیئت نهی دال بر انتفاء و سلب ترک است به نحو معنای حرفی پس از آن دو مفهوم اسمی ترک استفاده نمی شود یعنی (لاـتترک) ترکی که متعلق طلب قرار گرفته معنای اسمی است و لذا خلاف

وجدان نیست که طلب سلب این ترک را می خواهیم .

اشکال سوم هم وارد نیست و امر به ترک هم بـا نهی از فعـل فرق می کنـد زیرا که امر، طلب ترک فعل است ولـذا از واجبات است بر خلاف نهی از فعل که طلب سـلب طبیعت و عدم تحقق آن به نحو معنای حرفی است پس با این منبهات کلام صاحب کفایه(رحمه الله)به شکل فنی قابل رد نیست.

بله، آن بیان وجـدانی درست است که بالوجدان نهی، طلب و ارسال نیست و امر، انشا بعث و ارسال است یعنی آمر می خواهد صدور طبیعت از مامور سـر بزند ولی در موارد نهی برعکس است و ناهی می خواهد صدور آن انجام نگیرد یعنی سـلب و منع آن را می خواهد و همانگونه که در عالم تکوین و خارج معادل معنای انشایی امر، دفع و ارسال است معادل معنای انشائی نهی منع و زجر و بازداشـتن است پس معنای انشائی که نهی، برای آن وضع شـده است منع انشائی است نه بعث و ارسال به صـدور نسـبت سالبه و یا مفهوم ترک و به عبارت دیگر منشأ منع از تحقق نسـبت موجبه و تحقق طبیعت است نه بعث و ارسال به سوی نفی طـبیعت چه آن نفی به نحو معنـای اسـمی باشـد ــ ترک طـبیعت ــ و چه به نحو معنـای حرفی و قبلاًـ گفته شـد که معـانی انشائی متخـذ از معانی معادل خارجی آنها است و ناهی می خواهـد فعل صادر نشود و همچنین مکلف را منع کند که این کار را انجام ندهد و مصداق تکوینیش جلوگیری است که مثلاً دست او را می گیرد که این کار را انجام ندهد و بازداشتن است نه این که او را وا می دارد که آن فعل را ترک کند و این متناسب با انشاء امر است نه نهی .

ص: ۲۸۰

ولهذا همان طور که صیغه امر برای ارسال به طبیعت وضع شده است صیغه نهی هم برای منع و زجر از طبیعت وضع شده است و قول دوم صحیح و مطابق با وجدان لغوی است.

البته می توانیم شاهدی هم برای این وجدان لغوی بیاوریم که آن شاهد ماده نهی است به این معنا که همان طور که ماده امر، منتزع از امر کردن با صیغه امر به نحو معنای اسمی است همانگونه هم ماده نهی ، متنزع از همان معنایی است که در صیغه نهی است منتها به نحو معنای اسمی و بدون شک، نهی در لغت به معنای منع و زجر است نه طلب ترک لهذا وقتی می گوید (فلان نهی فلانا) یعنی او را منع کرد و شاهدش هم این است که به حرف (عن) و امثال آن متعددی می شود مثلاً گفته می شود (نهاه عن شرب الخمر) در صورتی که (طلب الترک عن شرب خمر) صحیح نیست و این شاهد بر آن است که در صیغه نهی نیز منع و زجر به صورت معنای حرفی لحاظ شده است البته (نهی) منع انشائی و مولوی است نه منع تکوینی خارجی ولذا تقریبا اکثر اصولیون معاصر به مسلک دوم قائل شده اند به استثنا برخی که قائل به قول سوم شده اند که مدلول نهی را اعتبار ترک یا جریان بر ذمه مکلف قرار داده است و این مبتنی است بر مبانی صاحب این قول که در باب دلالات وضعی و وضع، مسلک تعهد را قبول کرده است نه مسلک اعتبار یا قرن اکید و بر این مسلک مسائل زیادی را بار کرده است که یکی هم در این جاست که معنای نهی را اعتبار حرمان فعل بر ذمه مکلف قرار داده است و در ردّ قول دوم هم در اینجا و هم در باب أمر فرموده است که اگر امر بر بعث و تحریک دلالت داشته باشد و نهی بر زجر و منع آیا منظور، بعث و تحریک و زجر تکوینی است که این معلوم البطلان است زیرا تکوینا خیلی از اوقات، فعل و ترکی انجام نمی شود و عصیان می شود و اگر مراد بعث و زجر تشریعی باشد مصداق بعث و زجر تشریعی با خود امر و نهی در خارج ایجاد می شود نه این که معنای لفظ و مراد از آن در نفس مولا باشد و باید مدلول

لفظ در عالم مراد متکلم باشد و مقصودی باشد که لفظ آن را کشف کند پس معنای امر و نهی باید مرادی باشد که امر و نهی کاشف از آن باشد و آن چیز در صیغه امر، اعتبار فعل بر ذمه مامور است و در نهی نیز اعتبار حرمان از فعل بر ذمه مکلف است و این که اعتبار ترک بر ذمه مکلف نیست بلکه اعتبار حرمان است چون که اعتبار ترک مناسب با مبنای عدلیه نیست که می گویند اوامر و نواهی ناشی از مصالح و مفاسد در متعلقات احکام است پس همچنان که مولی در امر مصلحت را می بیند و فعل را بر ذمه مکلف قرار می دهد در نهی هم، در فعل مفسده را می بیند و لذا ممنوعیت و حرمان فعل را بر ذمه او قرار می دهد نه ترک را چون ترک مصلحت ندارد بلکه فعل مفسده دارد این قول سوم، هم اشکال اولش بر قول دوم تمام نیست و هم اصل این قول باطل است.

اما اشکال مذکور بر قول دوم درست نیست چون این اشکال مبتنی است بر مبنایی که گفته شد یعنی چون ایشان مدلول امر و نهی را معنای تصدیقی گرفته اند و آن را مراد متکلم قرار داده اند لهذا جا دارد کسی بگوید اگر مدلول لفظ بعث و زجر تکوینی باشد که معلوم البطلان است و اگر بعث و زجر تشریعی و مولوی مقصود است که آن هم مراد و منکشف نیست بلکه مصداقش با أمر و نهی در خارج شکل می گیرد و این هم نمی تواند معنای لفظ باشد و آنچه حقیقت وضع است کشف لفظ از اراده معنی است که دلالت تصدیقی است و دلالت تصوری انس لفظ با معنا است که نتیجه وضع و خارج از آن است.

باید طبق این مبنا معانی الفاظ تصدیقی و مراد متکلم باشد ولی کسی که این مبنی را قبول ندارد ــ که مشهور قبول ندارند ــ و دلالت وضعی را تصوری می دانند ــ که صحیح هم این است ــ قصد و مراد جدی و یا استعمالی را خارج از مدلول وضعی می دانند و لفظ بر آنها دلالت ندارد بلکه ظهور حالی متکلم اقتضا دارد که قصد استعمالی وجدی از تکلم و محاوره داشته باشد و این که اراده دارد یا ندارد به دلالت لفظی مرتبط نیست طبق این مسلک ــ که صحیح است ــ لفظ امر و نهی وضع شده اند برای نسبت ارسالیه تصوریه و نسبت زجریه تصوریه انشائی یعنی همان طور که وقتی با دست بعث و ارسال می کند تصور نسبت ارسالیه در ذهن ایجاد می شود با لفظ امر هم همان تصور و یا حالت ذهنی به ذهن آمده و خطور می کند و این معنای موضع له امر و همچنین نهی است اما این که متکلم چه چیزی را اراده کرده است خارج از مدلول وضعی است و چون ایشان مسلک تعهد را قبول دارد باید معنای امر و نهی را مراد تصدیقی بگیرد اما کسی که معنای امر و نهی راتصوری می گیرد نیازی به آن ندارد و معنا را همان تصور نسبت ارسالیه و تصور نسبت زجریه قرار می دهد هر چند با استعمال لفظ در این معنا مصداق بعث و زجر مولوی و تشریعی هم در خارج شکل بگیرد .

ما سابقاً مسلک تعهد را ابطال کردیم و علاوه بر آن که در مبحث اوامر هم گفتیم در اینجا نیز می گوییم که طبق مسلک تعهد هر چند معانی الفاظ تصدیقی خواهد شد و لفظ کاشف از قصد متکلم می شود ولیکن آن مدلول عبارت است از مدلول تصدیقی اول که قصد اخطار معنی است و اما این که قصد اخطار معنی به چه جهتی است این مدلول تصدیقی دیگری است که از آن به مراد جدی یا مدلول تصدیقی دوم تعبیر می شود و مسلک تعهد می گوید معنای لفظ مدلول تصدیقی اول است یعنی متعهد شده است که اخطار معنای تصوری را قصد کند و این غیر از مراد جدی و اعتبار فعل یا ترک بر ذمه مکلف است و لازمه مسلک تعهد این نیست که آنها هم در طرف تعهد اخذ شود بلکه قطعاً اخذ نشده است و لذا جائی که متکلم مدلول جدی ندارد ولی مدلول استعمالی دارد و امر را برای امتحان صادر کرده و یا به عنوان شوخی استعمال کرده است استعمالش صحیح است و مجاز یا غلط نیست با این که اعتبار ندارد.

پس اشکال دیگر این است که ربط دادن مدلول لفظ به مدلول تصدیقی دوم هم خلاف دیگری است و آنچه که تعهد اقتضا دارد کشف لفظ از مدلول تصدیقی اول است نه بیشتر .

اما بحث اضافی که در مانحن فیه کرده اند این است که اگر قرار شد معنای موضوع له اعتبار باشد معنای نهی نمی تواند اعتبار ترک بر ذمه مکلف باشد چون طبق مبنای عدلیه نواهی از مفسده در فعل نشئت می گیرد و به ترک ربطی ندارد لذا باید نهی هم برای اعتباری وضع شود که متناسب با فعل باشد نه ترک.

این مطلب هم صحیح نیست زیرا که اولاً: اشکال می شود که ربط دادن معنای الفاظ در لغت به مسلک عدلیه و غیر عدلیه بی جاست چون وضع الفاظ برای معانیشان قبل از این مسالک صورت گرفته است و واضع الفاظ را برای اغراض لغوی وضع کرده است نه اغراض شرعی یا فلسفی و واضع امر و نهی که شارع نیست تا آن را طبق مسلک عدلیه قرار دهد و ثانیاً: این تناسب هم درست نیست زیرا اگر مفسده هم در فعل باشد مولی و شارع می تواند ترک را بر ذمه مکلف بگذارد چون می خواهد فعل شکل نگیرد و لذا ترک را بر ذمه او قرار می دهد و این اشکالی ندارد و چون این هم هدف مولا را تامین می کند بلکه می شود گفت که اعتبار حرمان تناسب هم ندارد چون حرمان و ممنوعیت مثل مطلوبیت است پس همچنان که در مطلوبیت، متعلق آن را ــ که فعل و عمل مکلف است ــ بر عهده او اعتبار می کند نه مطلوبیت ، در ممنوعیت وضعی هم مناسب آن است که نتیجه و عمل مکلف را ــ که ترک و عدم فعل است ــ بر عهده مکلف اعتبار کند نه حرمان و ممنوعیت را.

بنابراین نتیجه می گیریم که اولاً: صحیح همان قول وسط است که صیغه نهی دال بر نسبت انشائیه زجریه است همانند امر که دال بر نسبت انشائیه بعثیه است و ثانیاً: ماده نهی هم منتزع از معنای حرفی صیغه نهی است البته به صورت معنای اسمی و در خصوص منع و نهی تشریعی است ولذا منع تکوینی با دست و امثال آن را نهی نمی گویند و ثالثاً: برخی گفته اند که مبادی امر و نهی هم باید با هم فرق کند یعنی باید مدلول جدی در امر اراده، حب ، شوق و مصلحت باشد و در نهی بغض ، کراهت و مفسده در فعل باشد.این مطلب دقیق نیست بلکه مولاـ می تواند جائی که مولا در فعل بغض هم وجود ندارد و ترک آن مصلحت دارد، از فعل نهی کند و اشکالی ندارد و ممکن است در امر هم حب و مصلحتی در فعل نباشد که در مباحث تزاحم به تفصیل گذشت .

بله، ممکن است ادعای ظهور حالی شود که این مساله دیگری است که ظاهر حال آمر این است که فعل مامور به محبوب او است و ظاهر حال ناهی این است که به فعل بغض دارد و این یک ظهور حالی است و الا لفظ امر و نهی اقتضای آن را ندارد و عقلاً هم ملازمه ای در کار نیست و شاید منشأ این ظهور حالی غلبه یا مناسبت دیگری باشد.

فرق بین نواهی و اوامر(۹۲/۱۲/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

جهت دوم از بحث در مدلول نهی ــ که بحث مهمی است ــ فرق میان امر و نهی از لحاظ شمولی بودن اطلاق نهی و بدلی بودن اطلاق امر نسبت به متعلقش می باشد که گفته اند میان امر و نهی با این که هر دو برای انشا وضع شده اند ــ البته یکی برای طلب طبیعت و دیگری برای زجر از آن ــ یک فرق اساسی وجود دارد که وقتی مولاـ به طبیعتی امر می کند اطلاقش نسبت به آن بدلی است یعنی در (صلّ) مثلاًـ صرف وجود صلات واجب می شود که با یک فرد از صلات امتثال می شود بنابراین امر ساقط می شود و افراد دیگری از صلات واجب نمی باشند یعنی یک امر و یک وجوب بیشتر نیست ولی در نواهی بر عکس است مثلاً اگر گفته شود (الحائض لا تصل) اطلاقش بدلی نیست بلکه شمولی است یعنی نباید هیچ کدام از افراد نماز را بجا آورد یا در (لا تغصب) یعنی همه افراد غصب حرام است و به عدد افراد طبیعت حرمتهای مستقل به نحو انحلالی و مطلق الوجود استفاده می شود که اگر یکی را انجام داد و عصیان کرد افراد دیگری بر حرمتش باقی است زیرا هر فردی از افراد غصب حرمت خاص خود را دارد پس از (لاـ تغصب) حرمت های متعدد استفاده می شود و برای هر فرد یک حرمت ثابت می شود و اگر حرمت یک فرد به واسطه عصیان ساقط شد حرمت باقی افراد به قوّت خود باقی است پس اصل این فرق روشن است که اطلاق اوامر نسبت به متعلقشان بدلی است و اطلاق نواهی شمولی است و بحث در منشا این تفاوت است که دلیل آن چیست؟ با این که اطلاق در هر دو به مقدمات حکمت است و طبیعت، در متعلق هر دو به یک معناست و لذا اصولیون وارد این بحث شده اند و در بیاناتی که ذکر کرده اند خلط زیادی شده است; هم خلط بین مسائل اصولی و فلسفی و هم خلط بین انحلال نواهی و کیفیت امتثال نهی واحد.

ص: ۲۸۵

برای تحلیل درست و دقیق این تفاوت بین اوامر و نواهی، لازم است متذکر شویم که در این جا دو فرق میان اوامر و نواهی

موجود است که باید از یکدیگر جدا شوند .

فرق اول: انحلالیت نهی به نواهی متعدد، بعدد افراد طبیعی که متعلق نهی قرار گرفته است ـ که همان شمولیت است ـ می باشد و در مقابل، وحدت امر نسبت به طبیعی که متعلق امر قرار گرفته است ـ که همان بدلیت است ـ می باشد و به عبارت دیگر متعلق نهی، مطلق الوجود بوده و به عدد افراد طبیعت حرمتهای مستقل بر آنها قرار می گیرد ولیکن متعلق امر صرف الوجود بوده که صرف الوجود قابل تعدد نمی باشد و بیش از یک وجوب از آن استفاده نمی شود و نسبت به این تفاوت بحث شده است که منشأ و تحلیل آن چیست و چگونه این تفاوت را تفسیر کنیم با این که معنای ماده و طبیعتی که متعلق امر و نهی قرار می گیرد یکی است و مقدمات حکمت هم در هر دو به یک معنا است و این بحث اصلی و مهم در این جهت است و در رابطه با آن، کلمات مختلفی از اصولیون مخصوصا متاخرین بیان شده است .

فرق دوم: فرق دیگری هم بین اوامر و نواهی هست که فرق در مرحله امتثال آنها است نه انحلال آنها یعنی اگر فرض کردیم در جائی نهی هم واحد بود و به صرف الوجود یا وجود اول طبیعت خورده بود و شارع صرف الوجود یا اول الوجود طبیعت را حرام کرد نه مطلق الوجود آن را مثلاـ در باب روزه نذر معین بر صائم أکل عمدی حرام است ولی اگر عمداً افطار کرد، خوردن اولش محرم است ولی خوردن بعد از آن دیگر حرام نیست و مثل ماه رمضان نیست که افطار دوم و سوم هم حرام باشد یعنی در حرمت افطار نذر معین یک حرمت بیشتر نیست که به اولین خوردن یا دیگر مفطرات تعلق گرفته است و وجودات بعدی آنها حرام نیست در این جا که نهی و حرمت یکی است و انحلالی نیست و مثل امر است و همان طور که صرف الوجود متعلق امر قرار می گیرد صرف الوجود که مساوق است با اول الوجود حرام است و و فرد فرد حرام نیست در این جا باز یک فرقی بین امر به صرف وجود و نهی از صرف وجود، باقی می ماند یعنی بازهم از نظر امتثال این نهی واحد با امر واحد فرق دارد چون برای امتثال امری که به صرف وجود خورده باشد انجام یک فرد از طبیعت کافی است ولی اگر بخواهد نهی را امتثال کند باید تمام افراد آن طبیعت را ترک کند ولی این فرق مربوط به انحلال نهی به نواهی متعدده نیست بلکه این در همان نهی واحد هم هست و بعضی این تفاوت را با فرق اول که انحلال نهی است خلط کرده اند در صورتی که در اینجا یک نهی بیشتر نداریم که به صرف الوجود طبیعت یعنی اول الوجود آن تعلق گرفته است ولهذا بیش از یک امتثال و یک عصیان وجود ندارد ولیکن امتثالش متوقف است بر ترک همه افراد طبیعت بر خلاف امر واحد به صرف الوجود که امتثالش با انجام یک فرد حاصل می شود .

ص: ۲۸۶

اصولیون در بیـان علت و تحلیـل این فرق دوم فرموده انـد که منشأ آن قاعـده عقلی و تکوینی است که (الطـبیعه توجـد بوجود فردها ولا تنعدم الا بانعدام تمام افرادها) زیرا آنچه که در امر قصد می شود ایجاد آن طبیعی است که با یک فرد صرف الوجود یـا اول الوجود آن ایجـاد می شود ولیکن در نهی و حرمت، ترک طـبیعت و انتفـای آن در خـارج قصـد شـده است که متوقف است بر ترک تمام افرادش و این یک نکته عقلی وتکوینی است و ربطی به انحلال و تعـدد یا وحدت امر و نهی ندارد ـ یعنی شمولیت و بـدلیت در خود حکم نیست و لـذا نمی شود به این، انحلالیّت نهی و بـدلیت امر گفت ـ بلکه مربوط به نکته عقلی است که صرف وجود و طبیعت به وجود یک فرد موجود می شود ولی انتفاء صرف وجود به ترک تمام افراد است و این امری عقلی و تکوینی است.

اشـکال: این قاعـده عقلی ـ که طبیعت با یک فرد موجود می شود و ترک آن به ترک تمام افراد است ـ یک اشـکال فلسـفی دارد زیرا که این مطلب مبتنی است بر مبنای کلی رجل همـدانی که باطل است یعنی طبق کلی رجل همـدانی طبیعت در خارج یـک وجود دارد که به وجود یـک فرد ایجـاد می شود ولی طـبیعت، طبق مبنـای درست در منطق و فلسـفه در هر فردی موجود است و وجود کلی طبیعی در خـارج یک وجود نیست بلکه وجودات است و این تناقض و تهافت است که طبیعی بر هر فرد در خارج صـدق حقیقی داشـته باشـد و در عین حال وجودش در خارج یک وجود باشـد ولـذا این حرف باطل است و گفته شده است که نسـبت کلی طبیعی در خارج به افرادش نسبت آباء به أبناء است نه نسـبت أب واحـد به ابناء لهـذا براساس این قاعـده نمی شود فرق دوم را توجیه و تفسیر کرد و باید توجیه دیگری پیدا کرد.

ص: ۲۸۷

پاسخ: این اشکال تمام نیست و بین مساله اصولی و فلسفی خلط شده است زیرا این که در فلسفه و یا منطق گفته اند که طبیعت با وجود افراد متعدد می شود، مربوط به وجود تکوینی و خارجی کلی طبیعی است ولی امر و نهی و تکالیف متعلق به مفاهیم و وجود ذهنی کلی طبیعی است و عناوین طبیعی در عالم مفهوم و وجود ذهنی قطعا واحد هستند و قطعاً کسی در وحدت کلی طبیعی در ذهن تشکیک نمی کند یعنی در عالم ذهن مفهوم صلات یا غصب یک طبیعت است و وقتی ذات طبیعت و مفهوم آن در متعلق حکم اخذ شد و آن حکم چه امر و چه نهی یک تکلیف بیشتر نبود و قرینه ای نیز بر تعدد و انحلال موجود نبود قهراً در اوامر، از آنجا که مقصود، ایجاد آن طبیعت در خارج است با ایجاد یک فرد، طبیعت در خارج ایجاد می شود و در نواهی چون که مقصود اعدام و ترک طبیعت است انعدام آن طبیعت در خارج متوقف بر ترک تمام افراد آن طبیعت است و این امر تکوینی و عقلی بدیهی است که تحقق و امتثال یک مفهوم واحد ـ که در ذهن، متعلق طلب ایجاد و یا طلب ترک و منع از ایجاد قرار می گیرد ـ در خارج همین گونه است که گفته شد.

به عبارت دیگر کلی رجل همدانی به لحاظ وجود ذهنی و مفهوم آن صحیح است و ایشان میان وجود عینی طبیعی در خارج و وجود ذهنی و عالم مفاهیم خلط کرده است و کلی طبیعی در وجود عینی متعدد است اما در عالم مفاهیم و وجودات ذهنی که متعلقات تکلیف است واحد است و از آنجا که تعلق تکالیف به وجودات عینی و خارجی محال بوده و تحصیل حاصل است بلکه تعلق به مفاهیم و طبایع درذهن به حمل اولی است نه حمل شایع ـ همانگونه که در بحث تعلق به طبایع گذشت ـ لهذا طلب ایجاد کلی طبیعی با تحقق یک فرد از آن امتثال شده و انطباق آن کلی طبیعی بر خارج قهری خواهد بود ولیکن طلب ترک آن و یا منع از انجام آن در خارج حاصل نمی شود مگر این که تمام افرادش ترک شود و این به معنای تعدد نهی و سریان آن به افراد طبیعت نیست بلکه همان یک نهی است که متعلقش همان صرف الوجود و یا اول الوجود است که متعلق امر هم می باشد ولیکن عقلاـ امتثالش متوقف است بر ترک همه افراد است بدون این که نهی به افراد تعلق گرفته باشد همانگونه که امر به صرف الوجود هم، به فرد تعلق نمی گیرد بنابراین قاعده عقلی مذکور صحیح است ولیکن ربطی به انحلال و شمولیت نهی ـ یعنی فرق اول ـ ندارد بلکه مربوط است به فرق دوم و کیفیت تحقق امتثال امر و نهی واحد.

ص: ۲۸۸

آنچه که مهم و محل بحث است فرق اول است که چگونه با این که مقدمات حکمت یکی است و کلمه شمول و یا عموم در نهی نیامده است و معنای ماده و متعلق امر و نهی هم واحد است لیکن وقتی می گوییم (صلّ) اطلاقش بدلی و به نحو صرف الوجود است اما وقتی می گوییم (الحائض لاتصلّ) و یا (لاتغصب) اطلاقش شمولی است و برای هر فردی از غصب یا صلات حائض حرمت مستقلی استفاده می شود یعنی انحلالی می شود و طبیعت در ضمن هریک از افراد متعلق نهی قرار می گیرد و حرمت جداگانه ای و عصیان و امتثال مستقلی دارد؟ این تفاوت به خاطر چیست؟

دو فرق بین اوامر و نواهی(۹۲/۱۲/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که دو فرق بین اوامر و نواهی نسبت به متعلقشان وجود دارد مثلًا جایی که مولی می گوید (لا تکذب) هر حصه ای جدای از دیگری حرمت دارد اما جائی که می گوید (صلّ) بیش از یک حصه از نماز واجب نیست و فرد بعد از آن، دیگر واجب نیست و به عدد صلوات وجوبات نداریم ولی در (لاتغصب) و (لا تکذب) به عدد غصب ها و کذب ها حرمت داریم که این انحلالیت و شمولیت نهی است و از آن تعدد حرمت استفاده می شود حتی برای فرد طولی بعد از عصیان نهی اول که در اوامر نیست.

بحث دیگر این است که اگر نهی به صرف وجود خورد و فرد طولی آن حرام نبود ـ مثل افطار در غیر رمضان ـ یا مولا بگوید فلان مطلب را افشا نکن که اگر باز گو کرد دیگر بیان کردن برای مرتبه دوم حرام نیست و آن سر، افشا شده است در این جور موارد باز هم فرقی بین نهی و امر واحد باقی می ماند به این صورت که در امر، امتثال امر واحد با ایجاد یک فرد انجام می شود ولی در نهی، امتثال به این است که تمام افراد آن طبیعت را ترک کند و اگر یک فرد را انجام دهد نهی را امتثال نکرده است که البته این صورت، انحلال نهی به نواهی نیست بلکه کیفیت امتثال نهی واحد است چون نهی، طلب عدم و سلب طبیعت است که به سلب تمام افراد آن است اما ایجاد طبیعت با ایجاد یک فرد محقق می شود و این قاعده عقلی است و ربطی به انحلال امر و نهی ندارد.

ص: ۲۸۹

البته برخی خواسته اند از این قاعده برای انحلال استفاده کنند که بعدا می گوئیم درست نیست اما در همین نکته هم اشکال شده است و شاید به خاطر این که برخی خواسته اند انحلال را از این استفاده کنند لذا برخی در اصل قاعده اشکال کرده و آن را زیر سوال برده اند نه این که بگویند ناظر به انحلال نیست بلکه گفته اند این که می گویند (الطبیعه توجد بوجود فرد واحد و تنعدم با نعدام جمیع افرادها) مبتنی است بر کلی رجل همدانی و کلی رجل همدانی باطل است پس قاعده باطل است و در خارج همان طور که افراد طبیعت وجودات متعدد دارد وجودات خود طبیعت هم در خارج متعدد است و ضمن هر فردی یک وجودی از طبیعت غیر از وجودی که در ضمن فرد دیگر است موجود می باشد و این که گفته شده عدم آن وجود به انعدام جمیع افراد است درست نیست چون بین وجود و عدم، تقابل است و عدم هر چیزی وجود مقابل آن است و نمی شود گفت وجود طبیعت در یک فرد عدم جمیع افراد آن طبیعت ـ که اعدام متعدده است ـ باشد و به تعبیر مرحوم حاج شیخ(رحمه الله)

که دیگران از او گرفته انـد اگر طبیعت مهمله لحاظ شود یعنی ذات طبیعت که در قوه جزئیه است عـدمش عـدم همان طبیعت مهمله جزئیه است نه عـدم جمیع افراد دیگر و اگر طبیعت را به نحو ساری در تمام و تک تک افراد بگیریم عـدمش عـدم تک تک آن طبیعت است و اعـدام متعـدد خواهد داشت و اگر طبیعت را به معنای اول الوجود بگیرید که ناقض العدم الازلی اسـت در این جا باز عـدمش عـدم اول الوجود الاول است که ملازم با عدم وجود دوم و سوم است نه خود عدم آنها است پس ما در هیـچ جا نمی توانیم عدم جمیع افراد را چه در افراد طولی و چه عرفی از نظر زمان نقیض طبیعت به نحو صـرف الوجود بگیریم بلکه اگر طبیعت به نحو مهمله باشد عدم آن طبیعت مهمله است و اگر به نحو سریان باشد عدم هر کدام از آن وجودها است و اگر ناقض العـدم الازلی و طبیعت اول باشـد عـدم همان وجود اول است و نقیض واحـد واحـد است و نمی شود اعـدام متعـدد نقیض یک عـدم باشـد بنابراین اصل این مساله که می گوینـد الطبیعه تنعـدم بعدم جمیع افرادها و توجود بوجود فرد واحد منها درست نیست این بیان فنی اشکال است.

عرض کردیم که در این جا خلط شده است بین طبیعتی که در واقع خارجی لحاظ شده است و طبیعتی که در ذهن معرای از فرض وجود لحاظ شده است در فرض اول این حرف درست است زیرا که طبیعت مفروض الوجود به عدد افراد وجودش متعدد می شود و کلی رجل همدانی در اینجا صحیح نیست و عدم هر یک هم مقابل آن وجود است اما ما عدم را به مفهوم ذهنی طبیعت که معرای از وجود است در متعلقات اضافه می کنیم نه طبیعتی که در خارج است و این جاست که بین مساله منطقی یا فلسفی و اصولی خلط شده است مدعای اصولیون این است که اگر وجود و عدم را به ماهیت معرّای از وجود اضافه کردید و همان عنوان ذهنی طبیعت را لحاظ کردید و در آن وجود را فرض و لحاظ نکردید بلکه همان ذات طبیعت را لحاظ کردید و وجود که به آن عدم اضافه کردید و قائل شدید امر به شی، طلب ایجاد آن است و نهی، طلب ترک یا سلب و منع از آن است در این صورت چون عدم یا وجود به آن مفهوم اضافه شده است آن مفهوم با یک فرد ایجاد می شود اما انتفاء و انعدامش به ترک جمیع افراد آن است و این منافاتی با تقابل بین عدم و وجود ندارد چون که ذات طبیعت در عالم مفاهیم یکی و واحد است نه متعدد و مراد از صرف الوجود در اصول همین است و قبلاً- گفتیم که ذات طبیعت مهمله در این لحاظ فی قوه الکلیه است نه جزئیه و جزئیه وقتی می شود که وجود خارجی مهمله فرض شود یعنی در قضایای تصدیقیه مهمله است نه در طبایع و ایشان طبیعت مهمله را در خارج فرض کرده است که قهراً جزئیه خواهد شد و عدمش عدم همان طبیعت جزئی تصدیقی است.

اگر عـدم را به مفهوم طبیعی معرّای وجود تصـدیقی اضـافه کنیم انعـدام این مفهوم به انعـدام تمام افراد است و وجودش هم به تحقـق وجـود یـک فرد اسـت و ایـن نکتـه مخصـوص به انشـاء و امر و نهی نیست و در قضـیه خـبریه هم همین طـور است مثلاً (الانسـان موجـود) صـادق است ولو یـک انسـان موجود باشـد و لازم نیست همه باشـند اما (لیس الانسان موجودا) و یا (الانسان معدوم) در صورتی صادق است که تمام افراد آن طبیعت معدوم باشد با این که قضـیه خبریه است چون که در این جا وجود و عـدم و سـلب و ایجاب به طبیعت به نحو صـرف الوجود اضافه شده است یعنی معرّای از فرض وجود شده است که یک مفهوم است و نقیض آن هم واحـد است که به طبیعت معرا اضـافه شـده است که عقلاً صـدقش با یک فرد می شود و سـلبش با عـدم تمام افراد می شود یعنی ملازم است با عدم تمام افراد و این حرف درستی است و مسـتلزم عدم تقابل نقیضـین و یا تعدد نقیض امر واحد نیست و در صـرف وجودی هم که مرحوم اصـفهانی(رحمه الله) فرمود یعنی اول الوجود و ناقض عدم ازلی هم _ که وجود اول زمانی است _ صادق است زیرا همانگونه که فرمود عـدمش عدم وجود اول است نه عدم وجود ثانی و ثالث و آنها ملازم با عـدم وجود اول هسـتند ولیکن بحث در همان عدم وجود اول است و عدم وجود ثانی و ثالث مربوط به انحلال اسـت که مقصود این بحث ما نیست و همان وجود اول مصادیق عرضـی بدلی مختلفی دارد که در وجود آن تحقق یکی کافی اسـت اما در عـدم وجود اول عـدم همه آن افراد عرضـی بـدلی در زمان اول لازم است و بایـد معـدوم باشد ولی یکی از آن مصادیق موجود شود وجود اول صادق است و ایشان فکر کرده است که مقصود تعمیم عدم به عدم وجود ثانی و ثالث طبیعت است که این همـان خلـط میـان انحلال و قاعـده مـذکور است و این دو مطلب بـا هم دیگر خلط شـده است و آقایان طبیعی را به لحاظ وجود خارجی اش به نحو مفروغ عن وجوده نگاه می کننـد که قهراً هر وجودی عـدمش عـدم آن وجود مفروض است نه عدم بـاقی افراد ولی ایـن ربطی بـه بحث مـا نـدارد و بحث مـا در طبیعت صـرف الوجـودی به معنـای مفهـوم ذهنی معرای از فرض وجودی است که می خواهیم وجود و ایجـاد یا عـدم و اعـدام را در جمله خبریه و یا انشائیه به آن اضافه کنیم که در این لحاظ مطلب رجـل همـدانی صـحیح است و عقلی است هر چنـد ایشـان هم خلـط کرده است و آن را به خـارج و طبیعـتی که به نحو مفروغ الوجود لحاظ شـده است، سـرایت داده است و این تفکیک یک مسأله عرفی و مسامحی نیست _ که برخی گفته اند _ بلکه یک امر عقلی و دقی و صحیحی است همانگونه که مشروحاً بیان شد .

برخی از آقایان در تقریراتشان تعبیر دیگری را آورده اند که صرف الوجود را در طرف امر، صرف الوجود طبیعت گرفته اند ولی در طرف نهی قائلند که صرف الوجود، ترک طبیعت است و گفته اند صرف الوجود ترک با یک ترک در یک زمان محقق می شود و چرا که ترک در زمانهای بعدی هم منهی عنه باشد و این باز همان خلط است و فکر کرده اند که ما می خواهیم از این قاعده انحلالیت و نهی از وجود دوم و سوم را استفاده کنیم و لذا صرف الوجود را به ترک زده اند با این که مقصود سلب و ترک صرف الوجود طبیعت یعنی ذات طبیعت معرای از وجود مراد است که اگر در یک زمان هم باشد و فرد دوم و سوم خارج از آن باشد اگر امر به آن تعلق بگیرد با یک فرد در آن زمان امتثال می شود و اما اگر نهی به آن تعلق بگیرد باید تمام افراد عرضی در آن زمان ترک شود و این همان قاعده عقلی است یعنی اگر مولی فرمود در این زمان صدقه بده اگر با دو دست یک صدقه بدهد و یا با یک دست یک صدقه هر دو یک امتثال است اما اگر نهی کرد و گفت در این زمان صدقه ندهد باید هر دو صدقه را در آن زمان ترک کند تا طبیعت صرف الوجود منعدم شود یعنی بازهم همه افراد عرضی در آن زمان باید ترک شوند نه به جهت تعلق نهی به افراد بلکه به همان طبیعت معرای از وجود که واحد است و نه عدمش هم در این لحاظ واحد است ولیکن تحقق آن ملازم با عدم تمام افراد عرضی است و این مطلب بسیار روشن است ولهذا اگر نهی واحد باشد و به صرف الوجود به این معنا تعلق گرفته باشد چه یک صدقه و یا دو صدقه عرض بدهد یک عصیان کرده است نه دو عصیان همانگونه که اگر امر به صرف الوجود بخورد چه یک صدقه یا دو صدقه هم عرض بدهد یک امتثال کرده است نه دو امتثال زیرا که انحلالی در کار نیست و ربطی به این قاعده ندارد .

بنابراین اشکال فلسفی یا منطقی آقایان به فرق دوم و به قاعده عقلی مذکور صحیح می باشد و همانگونه که گفته شد خلط میان دو مسأله شده است بله، این فرق دوم میان اوامر و نواهی در مقام امتثال است و این قاعده عقلی به درد انحلال نمی خورد چون کسانی که برای انحلال هم به این قاعده تمسک کرده اند آن را نسبت به افراد طولی هم تعمیم داده اند و گفته اند چون انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است پس نهی افراد طولی را هم در بر می گیرد ولی این درست نیست زیرا که این قاعده می گوید هر نهی که به صرف الوجود طبیعت تعلق بگیرد یک امتثال و عصیان بیشتر ندارد و امتثالش به ترک جمیع افراد در زمان فعلیت آن نهی است اما این که چند نهی فعلی است از این قاعده استفاده نمی شود و این قاعده اقتضای تعدد نواهی را ندارد و از این قاعده تنها می توانیم بگوییم که امتثال هر نهی مستلزم یا متوقف بر ترک همه افراد آن طبیعت است که اگر یک فرد ترک نشود و انجام گیرد دیگر آن نهی امتثال نشده و عصیان شده و ساقط می شود اما نهی دیگری به آن طبیعت باقی می ماند یا نه، ربطی به این قاعده عقلی ندارد و از آن استفاده نمی شود ولهذا گفتیم که فرق دوم ربطی به انحلال و تعدد نهی ندارد و هر چند برخی این توهم را کرده اند بنابراین فرق اول نیازمند نکته یا منشأ و تحلیل دیگری است که همان بحث اصلی است که خواهد آمد.

علما در فرق بین اوامر و نواهی (۹۲/۱۲/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در فرق اول بین اوامر و نواهی بود که گفته شد در اطلاق اوامر به لحاظ متعلق امر اگر قرینه ای نباشد بدلی است یعنی صرف الوجود مراد است که اگر مثلاً مولی گفت (صل) یا (تصدق) یک صدقه واجب است و صدقه دوم واجب نیست اطلاق بدلی است مگر این که به تکرار امر کند و بگوید (کرّر الصلاه) ولی در نواهی عکس این را می گویند که اگر گفت (لاتکذب) یا (لا تغتاب) برای هر کذبی یا غیبتی یک گناه و حرمت مستقل استفاده می شود یعنی نسبت به افراد طولی و متعاقب هم حرمت های مستقل استفاده می شود .

بنابراین اطلاق در متعلقات نواهی اقتضای طبیعت ساریه را دارد و آنها هم حرام می شود ولی اطلاق در اوامر مقتضی طبیعت به نحو صرف الوجود است ولذا دیگر فرد دوم صلات بعد از امتثال واجب نیست و یک وجوب و آن هم برای صرف الوجود ثابت می شود و صرف الوجود هم یکی بیشتر نیست حال سؤال این است که نکته این امر چیست؟ و چرا در نهی، انحلال ــ یعنی نواهی ــ استفاده می شود ولی در امر یک امر استفاده می شود.

در این جا بیانی از محقق عراقی(رحمه الله)(۱) وجود دارد که شاید عبارت صاحب کفایه(رحمه الله)(۲)هم همین مطلب را برساند که خواسته اند از قاعده ای که در فرق دوم گفتیم استفاده کنند که الطبیعه توجد بوجود أحد افرادها و تنعدم بعدم جمیع افرادها و در مقالات آقا ضیاء(رحمه الله)(۳)آن را شرح داده است و شاید تقریرات بدائع ایشان هم همین باشد ولی در تقریر نهایه الافکار(۴) آن را رد می کند.

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۴۰۲.
۲- کفایه الاصول، ص۱۴۹.
۳- مقالات الاصول ، ج۱، ص۳۴۸.
۴- نهایه الافکار، ج۲، ص۴۰۲.

حاصل مطلب مقالات این است که اگر طبیعت را به نحو صرف الوجود به معنای اول الوجود و ناقض عدم ازلی اخذ کنیم و آن متعلق امر و نهی باشد ناقض عدم ازلی یکی است و فرد دومی را بعد از فرد اول نمی گیرد پس یک نهی بیشتر نداریم چون فرد متعاقب ناقض عدم ازلی نیست یعنی الطبیعه الصرفه و ناقض عدم ازلی اگر در متعلق امر و نهی اخذ شود در این صورت هر دو غیر انحلالی می شود ولی این معنا که فلسفی است مقصود نیست و آنچه که متعلق امر و نهی قرار می گیرد طبیعت مهمله است که جامع بین مقیده و مطلقه است (جامع بین مقیده و لابشرط قسمی است) و معنای اسم جنس است و طبیعت مهمله با یک فرد محقق می شود که اگر در متعلق امر قرار گرفت چون در قوه جزئیه است ایجاد یک فرد ایجاد طبیعت مهمله است ولی اگر در متعلق نهی قرار گرفت چون نفی و سلب به آن تعلق گرفته است هر طبیعت مهمله و جزئیه ای را نفی

می کنـد چون بر فرد دوم متعـاقب فرد اول نیز طبیعت مهمله صادق است و بایـد آن هم نفی شود چون که نفی اقتضای انعـدام طبیعت مهمله را دارد و لازم است هر چه طبیعت مهمله بر آن صادق است نفی شود و این بـدان معناست که ایشان خواسـته اند باز هم از قاعده عقلیه که در فرق دوم گفته شد استفاده کند.

جواب این مطلب روشن است که درست است که طبیعت مهمله بر فرد دوم متعـاقب صـادق است ولی طبیعت مهمله با فرد اول شکل گرفت و تحقق یافت و عصیان شد فلذا نهی از طبیعت مهمله ساقط شد و انجام ندادن فرد متعاقب و دوم دخلی در انتفای طـبیعت مهمله که شـکل گرفت نـدارد و ثبوت نهی بعـد از عصـیان برای افراد متعـاقب در صورتی است که متعلق نهی طـبیعت ساریه باشد نه مهمله یعنی این که گفته شد طبیعت مهمله بر فرد دومی هم صدق می کند درست است ولی نهی شامل آن نمی شود چون نهی ساقط شـد مگر این که متعلق نهی طبیعت ساریه باشـد و به هر طبیعت مهمله تعلق گرفته باشـد که همان طبیعت ساریه است پس قاعـده ذکر شده در صورت تعلق نهی به طبیعت مهمله ـ صـرف الوجود ـ اقتضای تعدد نهی را ندارد و افراد طولی بعـد از عصـیان را شامـل نمی شود و آنچه که اقتضـای انحلال دارد تعلق نهی به طبیعت ساریه ومطلق الوجودی است که اگر در متعلق امر هم این چنین اخـذ شود انحلالـی خواهـد بود و لـذا گفتیم که آقایـان آن قاعـده عقلیه را با انحلال اشـتباه می گیرند .

البته خود ایشـان در تقریرات نهایه الافکار مطلب مقالات را تمام ندانسـته انـد و سـراغ تحلیل دیگری رفته انـد برای وضوح این نکته که چرا طبـائع در متعلق امر صـرف الوجودی و اطلاـقش بـدلی است و در نواهی طبیعت ساریه و مطلق الوجودی است که بعداً آن را ذکر خواهیم کرد.

مرحوم آقـای خویی(رحمه الله) در این جـا یک بیان فنی دارند(۱) و یـک بیان هم دیگران دارنـد که ایشان آن رد می کنـد و بیانی دیگر را جایگزین می کند و ما بر عکس، در ابتدا بیان ایشان و بعد بیان دیگران را نقل می کنیم.

بیـان خود ایشـان این است که بـدلیت و شـمولیت مربوط به اطلاـق و مقـدمات حکمت نیست یعنی اطلاـق در همه جا به یک معنی است و آن دلالت سـکوت متکلم از ذکر قیـد بر عـدم وجود قیـد در عالم ثبوت است یعنی عـدم ذکر قید اثباتا کاشف از عـدم وجود قیـد است ثبوتا چون اگر قیـدی وجود داشت بیان می کرد که البته این مقـدمات حکمت را می خواهد که باید در مقام بیان باشـد و قـدر متیقن در مقام تخاطب نباشـد و همچنین قرینه موجود نباشـد که مجموعه آنها را مقدمات حکمت گفته انـد و نتیجه اش آن است که سـکوت و عـدم ذکر قیـد، کاشف از عـدم قیـد است و همه جا اطلاق به همین معنی است که هر قیـدی را که احتمال بـدهیم اضافه بر آنچه که ذکر شده باشد، اطلاق آن را نفیش می کند حال اگر که قید موجود نبود و نفی شـد اگر طبیعتی که ذکر شـده است در همه افراد سـریان دارد این همان اطلاق شـمولی می شود و اگر سـریان ندارد و صـرف الوجود لحاظ شـده است اطلاق بدلی می گردد پس شـمولیت و بدلیت از نکات دیگری اسـتفاده می شود و ربطی به مقدمات حکمت و اطلاق ندارد یعنی یک نکته عقلی یا عقلائی می طلبد که از طبیعت ذکر شده بدلیت و یا شمولیت استفاده شود.

ص: ۲۹۷

۱- محاضرات فی اصول الفقه ، ج۴، ص۸۱.

ایشـان این مقـدمه را بیـان می کنـد و بعـد می گویـد بـا چه نکته عقلی یا عقلائی از طبیعت صـرف الوجود اسـتفاده می شود و چگونه مطلق الوجود اسـتفاده می شود؟ نکته ایشـان بیشـتر بحث لغویت و نکـات عقلی است; می فرمایـد امـا در متعلق امر مثل (صلّ) با اطلاق کشف می کنیم طبیعت صلات مقید به قیدی نیست مثلا به اول وقت یا فرد خاصی از صلات قید نخورده است پس بـا اطلاـق قیود را نفی می کنیم که شـک می کنیم در عـالم ثبوت باشـد و می گوئیم چون در عالم اثبات نیامـده است هر قیـدی نفی می شود و در نتیجه دو احتمال دیگر می مانـد یکی این که طبیعت صـلات بنحو مطلق الوجود و ساریه باشد و یکی این که به نحو صرف الوجود و علی سبیل البدل باشد و این دو احتمال باقی می ماند.

به عبـارت دیگر می فرمایـد ما در هر طبیعتی سه احتمال داریم ۱) اینکه طبیعت مقیـد به قید معینی باشد ۲) این که به نحو احد الافراد علی سبیل البدل باشد ۳) احتمال سوم این است که طبیعت به نحو مطلق الوجود باشد که هر جا باشد متعلق حکم اسـت ایشان می گوید اطلاق، قید معین را نفی می کند و این که این طبیعت علی سبیل البدل و صـرف الوجودی و یا مطلق الوجودی باشـد دو احتمـال می شـود لیکن در اوامر، قرینه عقلی این نکته را که طـبیعت مطلقه باشـد نفی می کنـد چـون در این صورت مکلف باید همه افراد صـلات را در خارج بیاورد و همه اش مشغول آن شود و مکلف به انجام همه قادر نیست و قرینه عقلی بر نفی احتمال سوم هست مخصوصا که این طبیعت خیلی از موارد ضـد و مزاحم اهمی دارد که در این صورت نمی تواند واجب باشـد لهذا این احتمال مقصود نیست و نفی می شود و احتمال سوم یعنی طبیعت بدلی متعلق امر است که همان صـرف الوجود است پس بـا اطلاـق طبیعت مقیـده را نفی می کنیم و نفی طبیعت مطلقه و سـاریه را هم به نکته عقلی ثـابت می کنیم در نتیجه نسبت به متعلقات اوامر طبیعت به نحو صرف الوجودی متعین می شود.

ص: ۲۹۸

در متعلق نهی هم همین سه احتمال فوق موجود است مثلاً اگر فرمود (لا تکـذب) چنانچه مقصود، حرمت کذب خاصـی باشـد بایـد قید می آورد و اطلاق، هر قیدی را نفی می کند و امر دائر می شود بین این که طبیعت کذب به نحو سـریان در همه افراد حرام شـده باشـد یـا یکی از افراد، یعنی صـرف وجود ترک کـذب کـافی باشـد که در این جـا برعکس می شود و نکته عقلی احتمـال دوم را نفی می کنـد چون لغو است که در بـاب محرمات صـرف الوجود ترک کـذب حرام باشـد و منظور مولا از (لا تکـذب) این باشـد که یک کذب را نگو این نگفتن یک کذب قهری است و این لغو است و این نکته عقلی قرینه است بر این که متعلق نهی طبیعت سـاریه است نه طبیعت به نحو صـرف الوجود بنابراین از این قاعـده لغویت اسـتفاده می کنیم احتمال دوم در متعلقات نواهی منتفی می شود و قهرا انحلالیت استفاده می شود.

در موضوعات احکام نیز همین گونه است مثلاً اگر مولی فرمود (احل الله البیع) می رسانـد که می خواهد صـحت و نفوذ بیع را بگوید و اگر بخواهد بیع خاصـی را نافذ و امضاء کند این خصوصـیت با اطلاق نفی می شود پس طبیعت بیع بدون قید موضوع صحت و نفوذ است حال بـدون قیـد هم می شود به نحو صـرف الوجودی لحاظ شود که نتیجه اش این است که یکی از بیع ها علی سبیل البـدل نافـذ باشـد که این لغو می شود چون آن کـدام بیع خواهـد بود پس این جا هم بایـد بیع به نحو طبیعت ساریه لحاظ شده باشد و در نتیجه یعنی هر بیعی نافذ است و این هم باز نکته عقلی است و موضع حکم را شبیه متعلق نواهی می کند.

این بیان اشکالاتی دارد که شهید صدر(رحمه الله) دو اشکالبر آن وارد می کنند(۱) که یک اشکال از آن دو در کلام مرحوم آقا ضیاء(رحمه الله) در تقریرات نهایه الافکار آمده است اولاً: یک اشکال اصلی و فنی تری را نیز ما اضافه می کنیم که فرمودند: عقل در متعلق امر حکم می کند که اگر به نحو طبیعت ساریه باشد غیر مقدور است این حرف درست نیست چون اگر قدرت را اصلا شرط در تکلیف نگرفتید بلکه در تنجز شرط دانستید وجهی برای حکم عقل نیست زیرا تکلیف به مطلق الوجود قبحی ندارد و فقط مقدار مقدورش عقلاً در مقام امتثال منجز می شود و اگر قدرت را در تکلیف هم شرط گرفتید _ که البته آقای خویی(رحمه الله)در یک جا شرط در تنجز گرفته ولی در فقه و جاهای دیگر ملتزم به این نبوده و شرط در تکلیف گرفته است _ باز هم المقدور من الطبیعه واجب می شود و این هم مشکلی ندارد و چرا بگوئیم این خلاف حکم عقل است و این قید هم قید عقلی کالمتصل است و مانع از انعقاد اطلاق امر برای فرد غیر مقدور می شود.

ثانیاً: در مورد آنچه که در موضوع حکم گفتند که لغویت اقتضای شمولیت دارد آن هم همه جا صحیح نیست بله در مثل (احل الله البیع) درست است اما مواردی داریم که طبیعت واقع در موضوع حکم هم به شکل طبیعت ساریه قابل لحاظ است و هم به شکل صرف الوجودی و عقل در تعیین یکی از آنان دو، اقتضایی ندارد ولی در عین حال شمولیت استفاده می شود مثل (اکرم العالم) که ممکن است هر عالمی موضوع امر مستقل باشد و ممکن است صرف وجود عالم موضوع باشد مثل (اکرم عالماً) که البته تنوین در «عالماً» دال بر بدلیت است ولی اگر گفت (اکرم العالم) نیز طبیعت به نحو صرف وجود موضوع است و این معقول بوده و اکرام بیش از یک عالم لازم نمی شود.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۰.

بنـابراین در این جـا نکته لغویت مفقود است با این که انحلالیت و شـمول را می فهمیم پس معنایش این است که نکته دیگری در موضوعات است که ممکن است آن نکته در «احل الله البیع» هم وجود داشته باشد نه لغویت.

ثالثاً: یک اشـکال ثبوتی مهم تر نیز بر ایشان وارد هست که اساسا این نکته لغویت در متعلقات نواهی که ذکر شد برای انحلال فی نفسه تمـام نیست چون آنچه لغو است طلب صـرف الوجود ترک طبیعت است که بـا یک ترک محقق می شود ولیکن قبلاً عرض شـد که مقصـود از نهی طلب صـرف وجـود ترک طـبیعت نیست بلکه طلب ترک صـرف وجود طـبیعت است که ترک صرف وجود طبیعت به ترک تمـام افراد هم عرض و غیر متعـاقب است ولی اگر عصـیان شود و یـک فرد آنها شـکل گیرد فرد متعاقب ـ فرد دوم ـ دیگر منهی عنه نیست زیرا که دخالتی در انتقای صـرف الوجودی که شکل گرفته و عصیان شده ندارد و این لغو نیست یعنی در این جا باز هم خلط شـده است و تعلق نهی به صـرف الوجود به معنای ترک علی البدل و صـرف وجود ترک نیست و ایشان صـرف الوجود را به ترک زده انـد و گفته اند صـرف الوجود ترک لغو است چون بالاخره یک فرد ترک می شود بلکه باید صرف الوجود را به طبیعت زد که ترک صرف الوجود لازم است و آن به ترک تمام افراد است پس لغویت لازم نمی آید و بایستی تمام افراد ترک شوند ولیکن اگر یک فرد انجام گرفت و ترک صرف الوجود طبیعت عصیان شد، بعد از عصـیان نهی دیگری در کـار نیست چون که طلب ترک صـرف الوجود طبیعت اقتضـای اعـدام یـا نفی فرد دوم و متعاقب را ندارد زیرا که فرد دوم ربطی به اعدام و انتفای صـرف الوجود دیگر نخواهد داشت پس نفی یا نهی از آن که انحلال است نیاز به نکته دیگری دارد و لغویتی که ذکر شـد حداکثر نکته ای را که ثابت می کند این است که باید همه افراد عرضـی طبیعت ـ نه طولی و متعـاقب ـ ترک شونـد و این بـا وحـدت نهی و حرمت و عـدم انحلالـی و تعلق آن به صـرف الوجود همچون اوامر منافات ندارد مثل مواردی که درفقه داریم صـرف الوجود طبیعتی حرام می شود همچون افطار و یا افشای سر که با تحقق یک فرد از طبیعت دیگر نهی ساقط می شود و فرد دوم حرام نیست پس بازهم در اینجا بین نکته عقلی و انحلالی خلط شده است .

ادامه بحث قبل (۹۲/۱۲/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

روز گذشته دو تحلیل برای انحلالیت نواهی ذکر شد و گفته شد که آنها تمام نیستند.

تحلیل سوم: این وجه در کلمات بسیاری از علماء ذکر شده است و شهید صدر(رحمه الله)تفصیل جامع تر آن را آورده ایشان می گوید شمولیت و بدلیت بر دو قسم است ; قسم اول لفظی است یعنی در عالم مدلول لفظی، لفظی برای استیعاب افراد و شمولیت و یا بدلیت وضع می شود مانند ادوات عموم شمولی و عموم بدلی که لفظ (کل) در لغت برای استیعاب شمول افراد و لفظ (أی) برای استیعاب بدلی افراد وضع شده است که معادل فارسی آنها (همه) و (هرکدام) است مثل (اکرم کل عالم) و یا (أیاما تدعوا فله الاسماء الحسنی) و این شمولیت و بدلیت، هم به لحاظ افراد است و هم با لفظ افاده شده و لفظ بر آن دلالت می کند چه طبیعتی که موضوع حکم است و چه طبیعتی که متعلق حکم است که اگر ادوات شمولیت یا بدلیت بر آن وارد شود آن را لفظاً افاده دارد مثلاً ـ اگر گفت (اکرم بکل اکرام) همه افراد اکرامها واجب می شود و این نحو شمولیت و بدلیت مورد بحث نیست و مربوط به انواع ادوات عموم است و گفته می شود برخی از ادوات عموم دال بر عموم و استیعاب افراد است و برخی از آنها دال بر عموم بدلی افراد است که در حقیقت افراد بما هی افراد در این شمولیت یا بدلیت لحاظ می شوند نه تنها ذات طبیعت، همانگونه که در مباحث عام و خاص گفته شده است.

قسم دوم از بدلیت و شمولیت در مورد اطلاقات است که دال لفظی نه بر شمولیت و استیعاب افراد داریم و نه بر بدلیت و ما هستیم و اطلاق طبیعت در متعلق یا موضوع حکم که قیدی هم برای آن نیامده است در این جاست که می گوئیم که با این که دال لفظی بر بدلیت در امر و همچنین بر شمولیت در نهی نداریم لیکن از اطلاق امر نسبت به متعلق امر صرف الوجود یعنی بدلیت استفاده می شود ولی نسبت به موضوعش شمولیت استفاده می شود و از اطلاق نهی نسبت به متعلقش نیز طبیعت ساریه و شمولیت استفاده می شود.

ص: ۳۰۲

پس نباید این دو بحث با هم خلط شود و همان طور که گذشت اطلاق و مقدمات حکمت در همه جا به یک معنی است که همان کشف عدم وجود قید از سکوت و عدم ذکر قید است و این ربطی به این مطلب ــ که آن طبیعتی که مدلول اسم جنس یا ماده امر و نهی است چگونه لحاظ شده است ــ ندارد و اطلاق در هر دو، به معنای نفی قیود زائد بر طبیعت است لهذا باید شمولیت و بدلیت را از نکته دیگری غیر از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کرد و شهید صدر(رحمه الله) در این رابطه یک تحلیل و ضابطه کلی می دهد و می گوید معیار و ضابطه کلی شمولیت طبیعت و بدلیت آن مربوط به مرحله انطباق و عدم انطباق آن است که نکته عقلی دارد یعنی مربوط به کیفیت لحاظ طبیعت و مرکز وموقعی است که در قضیه ذهنیه قرار می گیرد که اگر به نحوی لحاظ و فرض شود که قابل انطباق بر وجود خارجی اش باشد تکثر داشته و قهراً از آن شمولیت فهمیده می شود و اگر به نحوی لحاظ نشود که با فرض وجود در خارج منافات داشته باشد تکثر نداشته و از آن بدلیت فهمیده می شود و این مطلب در بحث مره و تکرار نیز گذشت و گفته شد که اگر طبیعت در قضیه معقوله مفروض و مقدر الوجود اخذ

شود قهراً متکثر و انحلالی می شود اما اگر مقدر الوجود اخذ نشود بلکه در طرف محمول قضیه و یا متعلق امر اخذ شد و قصد اخبار از وجود آن شود و یا ایجادش طلب شود در این جا تکثر ندارد زیرا که نفس مقدر الوجود بودن، به قضیه شرطیه بازگشت می کند که شرطش فرض تحقق طبیعت است که آن بر هر فردی صدق مستقلی دارد و تحققی غیر از تحقق در فرد دیگری ندارد و در نتیجه آن محمول یا حکم نسبت به چنین طبیعتی که مقدرالوجود فرض شده است _ که مقصود از موضوع هم همین است چنانچه در جای خودش گذشت _ انحلالی خواهد بود نه به معنای لحاظ افراد طبیعت و تعلق حکم به آنها _ که در نوع اول یعنی ادوات عموم گذشت _ بلکه به معنای انحلال حکم بر همان طبایع متعددی که با تعدد افراد وجود خارجیشان متعدد می شود زیرا که معنای اخذ مقدرالوجود لحاظ تحقق و وجود طبیعت در خارج است نه در ذهن و قبلاً عرض کردیم که طبیعت در خارج متعدد است و مقاله کلی رجل همدانی نسبت به خارج باطل است .

ص: ۳۰۳

بنابراین لحاظ تقـدیری و فرض وجود طبیعت در خارج مسـتلزم تعدد طبایع و انحلال است و اما طبیعتی که در متعلق امر یا نهی و همچنین در محمول قضایای حملیه اخـذ شود بر عکس است و قبلاً در چنـد جا از مباحث گذشـته مطرح شد که لحاظ مقدر الوجودیش خلف و تناقض است چون اگر از طرف متعلق یا محمول فرض و تقدیر وجود بشود دیگر طلب آن تحصـیل حاصل است و همچنین اخبار از آن قضـیه به شرط المحمول است که لغو محض است لهذا باید طبیعت در این دو مرکز به نحو مفهوم صرف که موجود نبوده و می خواهنـد معـدوم و یا موجودش کننـد و یا از آن اخبار بدهند لحاظ شود نه مفروض الوجود یعنی نبایـد در خـارج لحـاظ وجودش کرد حـتی به نحو تقـدیر و فرض که خلف است و چون که تکـثر طبیعی در خـارج به لحـاظ وجودش است نه در جایی که صـرف ماهیت و مفهوم معرای از وجود لحاظ شود لهـذا متکثر نخواهد بود و صـرافت طبیعت یا طبیعت صـرفه ـ که واحـد است و تکثر و تعـدد نـدارد ـ اسـتفاده می شود مگر این که بـا دال لفظی افراد آن را افـاده کرده و شمولیت یا بدلیت را نسبت به افراد اسـتفاده کنیم که نوع اول است و خارج از بحث ما است و اساساً آن شـمولیت و بدلیت به لحـاظ افراد طـبیعت است نه خود طـبیعت ولهـذا افراد به عنوان افراد معروض حکم قرار می گیرنـد نه طـبیعت و این نکته عقلی دقیق و صـحیح است و همـانگونه که ذکر شـد مخصوص به قضایـای انشـائیه هم نیست و در قضایای حملیه و خبری نیز صادق است یعنی وقتی می گوییم (الانسـان عـالم) نسبت به انسـان که موضوع قضـیه است و مقـدرالوجود لحـاظ می شود انحلال و شمول است یعنی استفاده می شود که هر انسانی عالم است أما نسبت به (عالم) که محمول است شمول استفاده نمی شود بلکه اگر انسـان به یک علم هم عالم باشـد صادق است و لازم نیست که به همه علوم عالم باشـد یعنی محمول صـرف الوجود عالم بودن است نه عـالم به همه علوم همچنین در قضـیه سـالبه اگر بگوییم (لیس زیـد عالماً) نفی صـرف الوجود علم زیـد است که صدقش براساس نکته عقلی که قبلاً گفته شد ـ انتفاء طبیعت صرفه به انتفای تمام افراد عرضی آن است ـ متوقف بر آن است که به هیچ علمی عالم نباشد تا صـرف الوجود عالم بودن او منتفی شود زیرا اگر زید به یک علم ـ مثلاً علم نحو ـ عالم باشـد دیگر انتفای صـرف الوجود عالم صادق نیست و قضـیه سالبه کاذبه است ولیکن این یک کـذب است که به لحاظ عـدم انتفای صرف الوجود است نه بیشتر ولهـذا اگر زیـد عالم به دو علم یا بیشتر باشـد کذب متعدد نمی شود زیرا که از نفی تک تک هر علمی مسـتقلاً اخبار نداده است بلکه از نفی طبیعت عالم بودن او به نحو صـراحت اخبار داده است که آن هم یک کذب دارد همانگونه که اخبار از (زید عالم) اخبار از صرف الوجود طبیعت عالم است نه همه علوم.

حاصل این که در هر جا در لحاظ قضیه وجود خارجی فرض و تقدیر طبیعت شده باشد انحلال خواهد بود زیرا که طبیعت در خارج متعدد و متکثر است و هر جا طبیعت به عنوان مفهومی که در قضیه ایجاد یا اعدام آن و یا اخبار از تحقق یا عدم تحقق آن در خارج ملحوظ باشد قابل تکثر نخواهد بود زیرا در این لحاظ دیگر تعدد و تکثر در طبیعت نبوده و یک چیز که همان طبیعت صرفه است مورد طلب ایجاد یا اعدام و یا اخبار از وجود یا عدم قرار می گیرد که تعدد و انحلال در آن نخواهد بود ولهذا اگر مکلف در اوامر، دو فرد هم عرض از متعلق را با هم ایجاد کند یک امتثال کرده که همان صرف الوجود طبیعت است که با هر دو شکل گرفته است و در طبیعت موجود در آن دو فرد هر دو واجب نخواهند بود و الا مانند جایی می شود که دو واجب تعیینی را امتثال کند که قطعاً چنین نیست همچنین در مواردی که نفی، به صرف الوجود طبیعت تعلق بگیرد ـ مانند مثال افطار یا افشاء سرّ که گذشت ـ اگر مکلف دو فرد از آن طبیعت را با هم ایجاد کند ـ مثلاً دو مفطر را همزمان انجام دهد ـ یک عصیان کرده است نه دو عصیان زیرا طبیعت صرفه افطار که محقق شده یکی است و متعدد نیست.

سپس شهید صدر(رحمه الله)می فرماید این مطلب دو استثناء دارد.

استثناء اول: جائی که طبیعی که مقدر الوجود فرض شده باشد یک دال لفظی داشته باشد که وحدت را برساند و با تکثر و انحلال منافات داشته باشد مثل (اکرم عالما) که در این جا اطلاق در موضوع مقدر الوجود بدلی خواهد شد نه شمولی زیرا که تنوین دلالت لفظی بر اخذ قید وحدت در موضوع دارد یعنی واحد بودن طبیعت (عالم) لحاظ شده است لهذا در این جا تکثر شمولی نخواهد بود زیرا که خلف قید وحدت است .

ص: ۳۰۵

استثناء دوم : این استثنا در متعلق نهی است که نواهی مانند اوامر به طبیعت تعلق گرفته است آن هم به نحو صرافت مفهومی نه مقدر الوجود زیرا که نمی شود آن را مقدرالوجود فرض کرد چون اگر مقدر الوجود فرض شود طلب و یا اخبار از سلبش معنی ندارد و خلف است بنابراین متعلقات اوامر و نواهی نمی تواند هر دو نکته انحلال عقلی ذکر شده در آن ها باشد اما چرا شمولیت و نواهی متعدد استفاده می شود؟ می فرماید در این جا یک دال عرفی بر تعدد نهی موجود است که این نکته را دیگران هم گفته اند و آن نکته عرفی غلبه وجود ملاک نهی و کراهت و مبغوضیت در همه وجودات خارجی یک طبیعت است نه در تحقق صرافت مفهوم در خارج برای یک بار که اگر این نکته در جایی نباشد یا قرینه ای بر خلاف آن باشد باب نواهی هم مثل اوامر یک نهی از صرف الوجود خواهد بود که اگر عصیان شود دیگر افراد متعاقب و طولی آن حرام نخواهد بود بلکه افراد عرضی آن نیز بیش از یک نهی ندارند که به صرف الوجود طبیعت خورده است ولیکن امتثالش متوقف بر نهی تمام افراد است _ که همان قاعده عقلی گذشته است _ نه این که به هر فرد عرضی یک نهی تعلق گرفته باشد ولهذا اگر چند فرد عرضی را همزمان انجام بدهد یک عصیان کرده است بر خلاف موارد انحلالیت نهی پس مقتضای قاعده این بوده که از نواهی هم مثل اوامر یک نهی بیشتر استفاده نشود _ همچنان که از جمله سالبه بیش از یک اخبار استفاده نمی شود _ ولیکن به جهت نکته عرفی که نوع مبغوضها انحلالی هستند و مبادی بلکه روح نهی هم مبغوضیت و کراهت است خطاب نهی در فرض نبودن قرینه، ظهور عرفی پیدا می کند در انحلالیت و این که ایجاد مجدد طبیعت حرمت دیگری دارد بلکه در وجودات عرضی طبیعت نیز حرمت ها متعدد و انحلالی هستند ولهذا اگر مکلف همزمان دو فرد از غصب را انجام دهد مرتکب دو حرام شده است و دو عصیان نموده و این انحلال براساس آن نکته عرفی و ظهور ناشی از آن، خارج از مدلول طبیعت در متعلق نهی است.

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)بر این بیان دو اشکال وارد کرده و گفته است اولاً: این مطلب مبتنی است بر مبنای معتزله و عدلیه که در احکام مصلحت و مفسده داشته باشیم با این که نواهی مخصوص به شارع نیست.

ثانیاً: از کجا می دانید که مفاسد شرعی انحلالی باشد و شاید صرف الوجودی باشد.

پاسخ اشکال اول: مقصود آن است که معمولاً ملاک نهی _ که مبغوضیت و کراهت است _ انحلالی است و این به نزاع اشعری و معتزلی در ملاکات شارع ربطی ندارد.

پاسخ اشکال دوم: آن است که نکته مذکور موجب تحقق ظهور عرفی می شود و این ظهور عرفی حجت است و ظهورات در خطابات شارع هم طبق فهم عرف است پس اگر نهی این گونه باشد که اگر متکلمی از طبیعتی نهی کرد ظاهر است در انحلالی بودن آن و این ظهور، در خطابات شارع هم شکل گرفته و نواهی شرعی نیز ظاهر در انحلالیت خواهد بود مگر قرینه بر خلاف آن باشد و یا به جهتی این ظهور در موردی نباشد و یا دچار اجمال شود که این یک تحلیل جامع و دقیق است.

مفاد و مدلول نهی (۹۲/۱۲/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

قصد داریم آنچه را که در این جهت دوم در مفاد و مدلول نهی در نواهی گفته شد در چند نکته خلاصه گیری کنیم.

نکته اول : این بود که اطلاق و مقدمات حکمت در همه جا به یک معنی است و آن نفی قید است و این که با آن طبیعت قیدی نیست اما بدلیت طبیعت و شمولیتش ربطی به مقدمات حکمت و اطلاق ندارد این یک نکته اول بود که برخی از بزرگان بر آن تاکید کرده بودند و حرف صحیحی است .

ص: ۳۰۷

نکته دوم : بحث بدلیت اوامر نسبت به متعلقات و شمولیت نواهی نسبت به آن است و عرض شد که بدلیت و شمولیت دارای دو معناست یکی شمولیت و بدلیت لغوی و وضعی بود که الفاظی در لغت برای استیعاب افراد طبیعت وضع شده است که استیعاب افراد هم سه شکل دارد الف) استیعاب به نحو مجموعیت و ب) استیعاب به نحو استغراقیت و ج) استیعاب به نحو بدلیت که از برای هریک الفاظ و ادواتی در لغت وضع شده است مثلًا (ای) برای استیعاب بدلی است و (کل) اگر بر مرکب داخل شود استیعاب مجموعی را می رساند و اگر بر طبیعت وارد شود استیعاب استغراقی افرادی را می رساند ولیکن این شمول و استیعاب وضعی و لفظی است یعنی دال لفظی بر استیعاب افراد موجود است و این خارج از بحث ما است و در بحث عام و خاص مطرح می شود.

نوع دوم از شمولیت و بدلیت این است که خود طبیعت را بدلی یا شمولی لحاظ می کنیم یعنی بدلیت و شمولیت در مورد اطلاقات است نه عمومات که دال لفظی بر آن داریم زیرا که نفی طبیعت گاهی بدلی لحاظ می شود و گاهی شمولی که معمولا طبیعت در موضوعات احکام شمولی است و در متعلقات اوامر بدلی و وقتی می گوید (صلّ) صرف وجود یک نماز

کافی است نه این که باید همه نمازها را بیاورد .

نکته سوم : که در رابطه با بدلیت و شمولیت در موارد اطلاقات است و این که متعلق امر بدلی بوده و متعلق نهی شمولی با این که هر دو طبیعت هستند و طبیعت در هر دو به یک معنی است ممکن است کسی تصور کند این دو نحو اطلاق یا دو نحو مطلق - چون که گفتیم اطلاق در آن دخلی ندارد و مقدمات حکمت تنها قید را نفی می کند - دو نوع لحاظ طبیعت است به این نحو که طبیعت را یک مرتبه به نحو صرف الوجود لحاظ می کنیم و مرتبه دیگر به نحو مطلق الوجود که همان طبیعت ساریه است یعنی ممکن است کسی تصور کند که ما دو تصور و دو لحاظ ذهنی برای طبیعت داریم لیکن این مطلب گرچه ظاهر برخی از تعبیرات است ولی قابل قبول نیست چون که در بحث مطلق و مقید و اعتبارات ماهیت خواهیم گفت که اسم جنس برای طیبیعت مهمله وضع شده است و به لحاظ وجود ذهنی دو قسم بیشتر ندارد یا باقید در ذهن می آید که مقیده است و یا بدون قید که مطلقه و لا بشرط قسمی است و شق ثالثی در ذهن ندارد زیرا ارتفاع هر دو محال است یعنی نمی توان این گونه تصور کرد نه باقید و نه بدون قید چرا که ارتفاع نقیضین لازم می آید ولذا گفته می شود که لابشرط مقسمی یک جامع انتزاعی است که در ذهن به آن اشاره می شود و خود آن در ذهن شکل نمی گیرد یعنی ما انتزاع می کنیم و می گوئیم جامع بین مقیده و مطلقه مسمای اسم جنس است چون در موارد مقیده یا مطلقه که استعمال می شود مجاز نیست ولی در ذهن غیر از مقیده یا مطلقه وجود پیدا نمی کند حال این که می گویید طبیعت به نحو صرف الوجود لحاظ می شود یا طبیعت ساریه اگر مقصود دو شکل از لحاظ و تصور طبیعت باشد معقول نیست زیرا که طبیعت بدون لحاظ قید ، بیش از یک تصور ذهنی نیست پس اختلاف صرف الوجود با طبیعت ساریه در چیست بعد از این که گفتیم طبیعت بدون قید نمی تواند دو تصور و دو وجود داشته باشد؟ این صرف الوجود را می توان به انواع مختلفی تفسیر کرد.

۱- اصطلاح فلسفی است که گفته اند مقصود اول الوجود یا ناقض العدم الازلی است و این معنی در حقیقت طبیعت مقیده است یعنی طبیعتی که قید اولیت در وجود آن اخذ شده است به خلاف طبیعت بدون این قید اولیت که بر وجود اول و دوم و ... صادق است.

۲- برخی از اصولیون نیز معنا و تفسیر دیگری را مطرح کرده اند که طبیعت به قید احد الافراد یا احدی الحصص است که از دو وجودی که با هم موجود شده اند یکی را می گیرد و این نوع هم در حقیقت یک نوع تقیید و اخذ قیدی در طبیعت است و خارج از طبیعت مطلقه و مقیده نیست و یک قیدی را اخذ می کنیم تا منطبق بر وجود دوم یا وجودات دیگر نشود.

۳- تفسیر سوم ; تفسیری است که شهید صدر(رحمه الله) بیان فرموده است(۱) که در بحث های قبل گذشت - ایشان می فرماید صرف الوجود و مطلق الوجود ، دو خصوصیتی نیست که در تصور طبیعت ملحوظ باشد بلکه اگر ذات طبیعت بلاقید تصور شد اطلاق ذاتی خود را داراست و ذاتاً بر هر مصداقی از مصادیق خود صادق است و این تفاوت بستگی دارد به موقعیت طبیعت در قضیه و جمله تصدیقیه یعنی مربوط است به انطباق و بعد از مرحله تصور و لهذا در قضایای تامه تصدیقی (خبری یا انشائی) جاری است زیرا که قضیه ای که ذهن با این قضایا می سازد و می خواهد از خارج اخبار دهد و یا امر یا نهی را انشا کند که این ها همگی مربوط به مرحله بعد از تصور است - که مرحله قضایا است - که می خواهد مفاهیم را بر خارج منطبق کند اگر طبیعت را به نحو مقدرالوجود اخذ کند یعنی آن را فانی در وجودات خارجی بالفعل یا مقدر قرار دهد که از آن به موضوعی تعبیر می کنیم در این صورت آن طبیعت در مرحله انطباق متکثره می شود زیرا که وجود طبیعی در خارج متکثر است به عدد افرادش که به آنها اشاره شده و فرض و تقدیر گرفته شده است. اما اگر طبیعت را مقدرالوجود اخذ نکند بلکه بر عکس ،بخواهد اخبار از تحقق آن در موضوعی بدهد و یا تحقق آن را نفی و سلب کند و یا به ایجاد یا منع و ترک آن امر کند در این صورت در مرحله تطبیق تکثری در کار نخواهد بود زیرا که در این موقع و مرکز از قضیه ، طبیعت فانی در وجود خارجی طبیعتی مفروغ عنه نشده است و الا تحصیل حاصل شده و یا قضیه بشرط المحمول خواهد بود که لغو محض است .

۱- بحوث فی علم الأصول، ج۳، ص۱۹.

خلاصه اینکه گاهی ذهن در قضایای تامه طبیعت را مفروغ عنه می گیرد و آن را مشیر قرار می دهد برای وجودات ، اعم از فعلی و تصویری در خارج که در این صورت در مرحله انطباق متکثر می شود و گاهی می خواهد آن طبیعت را با نفی حمل کند و یا طلب ایجاد ترک کند که در این صورت متکثر نمی شود زیرا که مشیر قرار نداده به وجودات متکثر در خارج از آن طبیعت بلکه از اصل تحقق یا نفی آن اخبار و یا طلب شده است .

لهذا این فرق در جمله های تامه است حال در اخبار یا انشا بنابر این هر طبیعتی که در جمله تامه مقدر الوجود فرض شود این طبیعت تکثر دارد چون عالم وجود عالم تکثر طبیعت است و این تکثر در انطباق طبیعت بر افراد مقدرالوجودش است که معمولاً در موضوعات قضایا این چنین است و اما طبیعت در طرف محمول یا متعلق امر و نهی مقدر الوجود لحاظ نشده است و الاـ قضیه به شرط محمول و یا تحصیل حاصل می شود و اختبار یا انشاء از اصل وجود و عدم یا ایجاد و ترک آن است که قضیه متکفل اثبات آن است لهذا تکثر در انطباق نخواهد داشت و لذا وقتی می گوئی (العالم مفید) همه علما را می گوئید مفید هستند و باید همه عالم ها مفید باشند و الا این جمله کذب است أما وقتی می گوئی (الانسان عالم) لازم نیست همه انسان ها عالم باشند با این که عالم در هر دو جا اسم جنس و یک طبیعت است ولی در یک جا موضوع و مقدر الوجود فرض شده است و به وجودات خارجیش اشاره دارد و در یک جا محمول است و اصل وجودش را اثبات یا نفی می کند پس صرف الوجودیت و مطلق الوجودیت دو لحاظ تصوری نیست بلکه یا باید به معنای اخذ قید اول الوجود یا احدالوجود برگردد که طبیعت مقیده است و یا به تحلیل ایشان بر می گردد که تکثر و انحلال در انطباق طبیعت است که مفروغ الوجود شدن طبیعت در جمله استفاده می شود .

نکته چهارم : قاعده (الطبیعه توجد بوجود فرد واحد منها و لاتنعدم الا ـ بانعدام تمام افرادها) در جائی که وجود و عدم به مفهومی که مفروض الوجود اخذ نشده نسبت داده شود درست است و با تعدد و تکثر وجود طبیعتی در خارج منافاتی ندارد زیرا که در عالم مفاهیم طبیعت یک چیز بیشتر نیست که قاعده عقلی مذکور بر آن صادق است و اشکال بطلان کلی رجل همدانی و یا تعدد نقیض واحد هم لازم نمی آید و وارد نیست چون حرف رجل همدانی نسبت به عالم ذهن درست است.

نکته پنجم : این بود که شمولیت نهی و بدلیت امری به قاعده فوق مربوط نیست و قاعده بالا مربوط به امتثال نهی و امر است و اگر یک نهی هم باشد باید همه افراد عرضی را ترک کنی تا امتثال واقع شود و تا وقتی نهی واحد فعلی است امتثالش این است که لازم است مکلف تمام افراد آن را ترک کند تا امتثال واقع شود بنابراین این قاعده به درد انحلال نمی خورد و مربوط به کیفیت امتثال نهی و فرقش با امتثال امر می باشد اما چرا انحلال را در متعلق نهی می فهمیم با این که نباید نهی بیش از صرف الوجود یک نهی باشد و ایجاد فرد طولی بعد از تحقق فرد اول دخلی در انتفای صرف الوجود متعلق نهی ندارد چه ترک کند و چه انجام دهد صرف الوجود ایجاد شده است پس چگونه تعدد نواهی را می فهمیم نکته اثباتی دارد و آن غلبه این که مفاسد و مبغوضیت ها به حصه حصه آن طبیعت تعلق گرفته است به خلاف مطلوبات که در چیزی که مصلحت لزومی هست صرف وجودش را می خواهد و همه افراد آن را نمی طلبد مثلاً اگر غذا خوردن مطلوبش باشد نمی خواهد همه غذاها را بخورد بلکه رفع گرسنگی یا عطش است که با صرف وجود آن محقق می شود ولی وقتی از دروغ بدش می آید از هر دروغی بدش می آید و نمی خواهد هیچ دروغی انجام گیرد و این نکته اثباتی سبب شده است که در باب اوامر انحلال وجود نداشته باشد ولی در باب نواهی انحلال باشد و در حقیقت ظهور عرفی در انحلالی نواهی ایجاد می کند و تعدد و تکثر آن را به عدد حصص طولی و عرضی طبیعت اثبات می کند.

نکته ششم: اینکه وقتی مبغوضیت نسبت به حصه حصه طبیعت منهی عنه است اگر فرقی نمی کند که نهی برای طلب ترک فعل یا زجر از آن وضع شده باشد لذا اگر قائل شدیم (اترک الغصب) هم مثل این است که بگوید (لاتغصب) به جهت این که غرض در ترک طبیعت وجود مفسده یا مبغوضیت در آن فعل است که با نهی هیچ فرقی ندارد و در همه حصص آن طبیعت نکته عقلی انتفاء به انتفاء تمام افرادش در ترک طبیعت هم جاری است بنابراین طبق این شش نکته به این نتیجه می رسیم که انحلالیت در باب اوامر غیر از نکته عقلی الطبیعه توجد بوجود فرد واحد منها و تنعدم بانعدام جمیع افراد است و این نکته درست است ولی سبب انحلال نمی شود و انحلال نکته اثباتی دارد که بیان شد.

دلالت صیغه نهی بر فوریت (۹۲/۱۲/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

جهت سوم: در اینجا می توان در مفاد صیغه نهی به جهت سومی اشاره کرد با این توضیح که گفته اند صیغه نهی با امر، یک فرقی دارد و آن این که نهی ــ بخلاف امر ــ در فوریت و استمرار ظهور دارد یعنی وقتی می گوید (صلّ) این امر نه بر فوریت دلالت دارد و نه بر تراخی البته نتیجه جواز، تراخی است و یک بحث دیگر هم در امر گذشت ــ که بحث مره و تکرار بود ــ که گفته شد امر، نه بر مرّه دلالت دارد و نه بر تکرار هر چند مقتضای اطلاق، کفایت مرّه است ولیکن در صیغه نهی گفته می شود که نهی با امر فرق می کند مثلاً اگر مولی فرمود (لا تدخن) در این صورت صیغه نهی، هم دال بر حرمت فوری آن است ــ که ما این فوریت را از نهی استفاده می کنیم ــ و هم دال بر استمرار و دوام است یعنی اقتضا ابقاء ترک و استمرار دارد پس نهی، نسبت به امر دارای این دو فرق است برخی مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)در فوائد و آقا ضیا(رحمه الله) در مقالات(۱)این جهت را مطرح کرده اند ولیکن مرحوم آقا ضیا(رحمه الله)آن را به قاعده عقلی (الطبیعه لاتنعدم الا ـ بانعدام تمام افرادها) برگردانده و فرموده است که چون نهی اقتضای ترک طبیعت مهمله را دارد و ترک لا یکون الا بترک تمام افراد آن قهراً باید فرد فوری ترک شود و همچنین باید فرد طولی را نیز در زمان دوم و سوم و... ترک کند یعنی باید افراد طولی هم مانند افراد عرضی ترک شود و به قاعده عقلی مذکور برای اثبات فوریت و دوام نهی ــ هر دو ــ تمسک کرده است همچنان که برای انحلال، بدان تمسک کرده بود .

۱- مقالات الاصول، ج۱، ص۳۴۹.

همان اشکال خلط بر این بیان نیز وارد است که فوریت و استمرار و دوام نهی و حرمت همانند انحلالیت و تعدد آن مربوط به نکته عقلی نمی باشد و نکته عقلی مربوط است به کیفیت امتثالِ یک حرمت و یک نهی و می گوید هر جا که نهی ای وارد شد لازم است که تمام افراد را ترک کنی تا آن نهی امتثال شود اما اینکه گفته شود این یک نهی است یا دو نهی ــ انحلال ــ و همچنین مبدئش الان است یا زمان بعد، بر هیچ یک از این موارد دلالت ندارد زیرا اینکه طبیعتی که متعلق نهی قرار گرفته، مقید باشد به این زمان یا آن زمان ربطی به نکته عقلی امتثال ندارد بلکه به اطلاق و مقدمات حکمت ارتباط دارد که متعلق نهی چیست؟ طبیعت، مقید به زمان اول است یا بعد و یا مطلق است؟

استفاده فوریت به جهت عدم تقید طبیعتی که متعلق نهی است می باشد و آن هم نه به معنای اخذ قید فوریت بلکه نتیجه فوریت است همچنان که اطلاق در متعلق امر نتیجه تراخی است یعنی وقتی مقید به اول وقت نشد ترک آن طبیعت بدون قید زمان _ یعنی مطلقا _ مطلوب یا تحققش ممنوع است که در نتیجه بایستی تمام افراد عرضی و طولی یعنی افراد در زمان دوم و سوم هم ترک شوند تا آن طبیعت مطلقه منتفی باشد که همان کیفیت امتثال نهی واحد است که متعلق به طبیعت مطلقه از ناحیه زمان شده است که نه ربطی به انحلال دارد و نه به دلالت این قاعده بر دوام نهی بلکه اطلاق و مقدمات حکمت در نهی و متعلق آن از ناحیه قید زمان اقتضای این نتیجه را دارد یعنی نه زمان اول، قید حرام است و نه زمان دوم و طبیعت مطلقا در هر زمانی منع شده است و قهراً ترک چنین طبیعتی به ترک تمام افراد طولی و زمانی است و این، انحلال هم نیست بلکه می تواند یک نهی باشد و باید تا حرام را مرتکب نشده همه افراد را ترک کند پس فوریت نهی از قاعده عقلی مذکور استفاده نمی شود بلکه نتیجه اطلاق و مقدمات حکمت است که قید زمان دوم یا متأخر را نفی می کند و همچنین دوام نهی نتیجه اطلاق است که قید زمان اول را نفی می کند که در نتیجه در هر زمانی صرف طبیعت متعلق نهی قرار می گیرد که باید ترک شود و در طول این اطلاق امتثال آن به ترک تمام افراد عرضی و طولی است.

پس فوریت و یا دوام مدلول صیغه نهی نیست ولذا اگر متعلق نهی مقید به زمان دوم شد می گوئیم فوریت لازم نیست و یا اگر مقید به زمان اول شد می گوئیم استمرار لازم نیست.

در این جا مرحوم میرزا(رحمه الله) یک بیان دیگری هم دارد که نسبت به استفاده استمرار از نهی است ; می فرماید دلالت نهی نسبت به استمرار و دوام مربوط به همان نکته اثباتی است که برای انحلال گفتیم که وقتی مولا ـ یک چیزی را مبغوض دارد این مبغوضیت انحلالی است و مستقلاً در هر حصه ای از طبیعت موجود است و این انحلالیت و مبغوضیت فقط در افراد عرضی نیست بلکه در افراد عرضی و طولی هر دو است و لذا دلالت صیغه نهی بر استمرار و دوام از باب مقدمات حکمت و اطلاق نیست بلکه وضعی است و نفس نهی، اقتضا می کند که باید تمام افراد حتی طولی را ترک کنی مثلاً در (لاتکذب) باید کذب در ساعت اول و دوم و سوم... را ترک کنی و همه این ها مشمول دلالت نهی است که اقتضا دارد حرمت به همه حصص بخورد و این همان نکته اثباتی از برای انحلال است .

ایشان خواسته اند از همان نکته، استمرار نواهی را هم استفاده کنند و لذا می فرماید دلالت نهی بر استمرار و دوام نهی به طوری که باید فرد طبیعت در زمان دوم هم ترک شود مثل فرد در زمان اول است که بالوضع می باشد و نیازی به مقدمات حکمت نیست البته بعد می گوید شیخنا الاستاد دراینجا برای دوام نهی به اطلاق تمسک کرده است ولیکن ایشان در بحث استصحاب حکم مخصص، دلالت نهی را بر دوام مدلول وضعی صیغه نهی گرفته است و لذا گفته است که به مقدمات حکمت نیازی نیست و دوام را اقتضای خود نهی دانسته است بر خلاف دوام در اوامر مانند (اوفوا بالعقود) و مقرر می گوید که آن تفصیل درست است.

این مطلب هم تمام نیست زیرا این که نهی باقی است یا باقی نیست نیازمند به مقدمات حکمت است و لذا اگر قیدی ذکر کند و بگوید نهی تا زمان دوم و یا مثلاً در روز هست، مخالفتی با مدلول نهی نشده است و این قید، با مدلول صیغه نهی منافاتی نداشته و معنای آن را عوض نمی کند و به عبارت دیگر نکته مبغوضیت هر حصه از طبیعت اقتضای انحلالیت نهی و حرمت را دارد اما این که کدام طبیعت متعلق نهی و حرمت قرار می گیرد _ طبیعت مقیده به زمان خاصی و یا طبیعت مطلقه از نظر ازمنه _ ربطی به این نکته ندارد، بلکه مربوط به مقدمات حکمت است ولذا در نهی واحد _ که انحلالی نیست و به صرف وجود طبیعت تعلق گرفته _ نیز جاری است یعنی اگر آن هم مطلق باشد و به زمان خاصی مقید نباشد بایستی تمام افراد عرضی و طولی آن ترک شوند تا آن نهی واحدی که یک عصیان دارد امتثال شود.

بنابراین نباید میان دو فرق و دو نکته عقلی و اثباتی ذکر شده در جهت سابق با اطلاق و مقدمات حکمت در متعلق و یا خود نهی و امر، خلط شود وفوریت و دوام نهی که در این جهت بحث شد مربوط به اطلاق و مقدمات حکمت است نه آن دو نکته و درکلمات اعلام در این جا هم خلط شده است.

خلاصه این که، نکته اثباتی مبغوضیت هر حصّه، انحلالیت می آورد ولی این که متعلق مطلق است و یا مقید به یک زمانی، از اطلاق و مقدمات حکمت متوجه می شویم و تعیین متعلق امر نه به قاعده عقلی ربطی دارد و نه به نکته اثباتی اثبات انحلال و این که اگر نهی را عصیان کرد باز نهی هست این ربطی ندارد که در زمان سوم هم نهی هست یا نه بلکه به تشخیص اطلاق در متعلق بستگی دارد که اگر مطلق باشد نهی در همه زمان ها هست ولی اگر مقید باشد به زمان اول نهی شامل زمان دوم نمی شود زیرا که متعلق طبیعت مطلقه نیست بلکه مقیده است .

بنـابر این هر دو نکته ــ هم نکته عقلی و هم نکته اثبـاتی ــ دخلی در اثبـات اسـتمرار و دوام و یـا فـوریت نهی نـدارد و دلالـت وضـعی یا عقلی نهی بر فوریت و دوام قابل قبول نیست بلکه در اثبات اسـتمرار نهی و نفی قیـد زمانی نیازمند اطلاق و مقدمات حکمت هستیم بر خلاـف آنچه که مقرر در فوائـد الاـصول از مرحوم میرزای نـایینی(رحمه الله)در مبـاحث استصـحاب نقل می کند و آنچه که در این مبحث مرحوم میرزای نایینی(رحمه الله) نقل می کند صحیح است.

جهت چهارم: این جهت در دلالت صـیغه نهی بر حرمت است که اصـلش مسلم است و تمام بحث های تحلیلی در منشأ دلالت بر لزوم که در دلالت امر بر وجوب گذشت در این جا هم می آید یعنی یک بحث این بود که نهی بر زجر و منع یا طلب ترک دلالت دارد که این بحث گذشت و یک بحث هم این است که نهی و زجر از فعل ممکن است لزومی ــ یعنی حرمت ــ باشـد و ممکن است تنزیهی و کراهتی باشد چون مکروهات هم منهی عنه هستند .

پس اصل این که صـیغه نهی دلالت بر زجر دارد اثبات حرمت نمی کند ولیکن جائی که قرینه ای بر کراهت یا ارشادیت نباشد ظـاهرش این است که نهی تحریمی است همـان طور که ظاهر امر، طلب وجوبی است و اصل این مطلب واضـح و مسـلم اسـت ولیکن در تحلیلش مسـالکی بود و آن مسالـک این جـا نیز می آیـد یعنی یـک مسـلک این است که صـیغه، وضـعاً برای طلب لزومی در امر وضـع شـده و در نهی هـم برای منـع لزومی اسـت که مسـلک مشـهور بـود و یـک مسـلک هم این است که اگر ترخیص در ترک نباشـد عقل به لزوم حکم می کنـد که مرحوم میرزا(رحمه الله) و من تبع به این مسـلک قائل شـده انـد و این طلب ترک یا منع از فعل هم جاری است.

یـک مسـلک هم این است که اطلاـق طلب یا منع و زجر اقتضای طلب یا منع لزومی دارد و این که این چه اطلاقی است با این که اطلاق اقتضای توسعه دارد و باید اعم از حرمت و کراهت ثابت کند بیاناتی داشت که در مبحث اوامر گذشت و عین همان بیانات در این جا هم می آید فقط به جای طلب فعل ، طلب ترک یا منع از فعل قرار می گیرد و بدین ترتیب چهار جهت بحث در مفاد و مدلول نهی ایراد شد که به همین مقدار در مفاد نهی اکتفا می شود.

اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۱/۱۷)

Your browser does not support the audio tag.

بحث بعـدی از مبـاحث نواهی بحث اجتماع امر و نهی است که بحث مهمی است در آن بحث بیان می شود که آیا جایز اسـت امر و نهی در یک جا جمع شوند و امتناعی ندارند و یا ممتنع است؟ که اگر این گونه شد اطلاق امر با اطلاق نهی تنافی دارد و این بحث یـک بحث ثبـوتی و از اسـتلزامات عقلی است و در فقه هم کـارائی زیـادی دارد زیرا ممکن است در خیلی از مـوارد عنـاوینی که محرم هسـتند مصـداق یـک عنوان واجب هم قرار بگیرنـد که در فقه آثـار، ثمرات و فروع زیادی دارنـد و آن هم مخصوص به یک باب نیست و این امکان در همه ابواب واجبات و محرمات وجود دارد ولذا ولذا بحث عام و سیاری است که ضـابطه مسـاله اصولی است و ضابطه سـیار ولابشـرط بودن در ابواب فقهی را هم داراست و همین بحث امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی است یکی از بحث های مهم مباحث نواهی در اصول است.

ص: ۳۱۷

لازم است در ابتـدا، محـل نزاع مشـخص شـود و در این رابطه گفته می شـود که هر کـدام از امر و نهی یـک متعلق دارد یعنی همان فعل مکلفی که به آن امر می خورد متعلق امر است و یا آنچه که نهی به آن تعلق می گیرد متعلق نهی است و محل بحث امکان اجتماع امر و نهی بر یک متعلق است البته اوامر و نواهی اموری هسـتند که در عالم ذهن آمر و ناهی می باشند; هم خود امر و نهی به معنای جعل و اعتبار و هم مبادی آنها به معنای اراده و کراهت یا حب و بغض یا تصدیق به مصـلحت و مفسده در عالم نفس آمر و ناهی است که امر می کند و امور عالم نفس هم در مباحث متعددی ذکر شد که بر خارج بالحقیقیه و بالذات عارض نمی باشـند و همانطور که وجودشان در ذهن است قهرا اگر ذات الاضافه باشـند و به متعلقی خورده باشد آن هم بالدقه و بالحقیقیه و بالـذات در ذهن است یعنی معروض و متعلق بالـذات صور ذهنی در عالم نفس است و به عبارت دیگری که قبلا گـذشت در متعلق امر و نهی یک معروض بالذات است که معروض حقیقی است و این همان صورت ذهنی و عنوانی است که آمر آن را تصور می کنـد و آن را می خواهـد و از آن به عنوان تعبیر می کننـد یعنی آن مفهوم و عنوانی که در صـقع وجودی امر و نهی است معروض بالحقیقه و بالـذات است و یک معروض بالعرض هم دارد که فعل خارجی است که مصـداق و معنون آن عنوان ذهنی است و امر و نهی قبل از تحقق آن مصداق خارجی در ذهن مولا محقق است چه در خارج آن فعل ایجاد شود و چه ایجاد نشود بله، وقتی می خواهد امتثال یا عصیان شود معروض بالعرض در خارج ایجاد می شود.

ص: ۳۱۸

حال که مشخص شد که بحث در اجتماع در متعلق است و یک متعلق و معروض بالذات داریم و یک متعلق و معروض بالعرض در اینجا سه حالت متصور است که در دو حالت آنها بحثی نیست و یک حالت محل نزاع و بحث واقع شده است.

حالت اول: این که معروض بالذات و بالعرض امر و نهی، یعنی فعلی که در خارج شکل می گیرد متعدد باشد مثل (صلّ) و (لا تکذب) که صلات در خارج یک فعلی است و کذب فعلی دیگر و با هم یکی نمی شود در این جا که معروض بالعرض از هم جداست بحثی در امکان امر به یکی و نهی از دیگری نیست مخصوصاً، زیرا که هم عنوان دو تاست و هم معنون و در این صورت اجتماع امر و نهی که خودشان یا مبادیشان ضدین هستند در کار نخواهد بود چون هم معروض بالذات دوتا شده است و هم معروض بالعرض و امکان آن روشن است و بحثی در امکانش نیست و توهم امتناعش هم نیست البته اگر فعل احدهما مستلزم ترک دیگری باشد این جا بحث تضاد و تزاحم و ترتب پیش می آید که بحث دیگری است و ازباب اجتماع امر و نهی و اجتماع ضدین خارج است و احکام آن به تفصیل در مباحث اوامر گذشت .

حالت دوم: آن است که متعلق معروض بالذات امر و نهی یکی باشد مثل این (صل) و (لاتصل) که امر و نهی به یک عنوان واحدی بخورد به نحوی که حتی از نظر اطلاق و تقیید هم اختلافی نباشد و یک عنوان، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی در این حالت دوم هم بحثی نیست و مسلم فرض شده است که امتناع دارد و نمی شود مولی هم (صل) را جعل کند و هم (لا تصلّ) و این محال بوده و ممکن نیست و مبانیش در آینده خواهد آمد.

حالت سوم: حالت وسط بین آن دو حالت است بدین ترتیب که معروض بالذات متعدد باشد ولی معروض بالعرض در یک فعل جمع شده باشد مثل صلاه در مکان مغصوب که مولا ـ هم (صل) دارد _ که این فرد مصداق صلاه است _ و هم (لا تغصب) و یا لاتتصرف فی ارض الغیر _ که خود این صلاه هم یک تصرفی در غصب و مال غیر است _ حال یاکل صلاه و یا سجده صلاه تصرف در ارض غصبی است، پس به این فعل واحد، به عنوان صلاه امر خورده است و به عنوان (لا تغصب) نهی پس جائی که معروض بالذات متفاوت است ولی به نظر می آید معروض بالعرض یک چیز است این حالت وسط است چون در حالت اول هر دو متفاوت بود ودر حالت دوم هر دو یکی است و این جا معروض بالذات متفاوت است و معروض

بالعرض ظاهراً یکی است که در این حالت که حالت وسطی است بحث و نزاع شده است که آیا جایز و ممکن است و یا محال است و این تحریر محل نزاع است.

بعضی از بزرگان در اینجا اضافه کرده اند که در حقیقت جهت و مبنای بحث این است که آیا تعدد عنوان و معروض بالذات موجب تعدد معروض بالعرض و معنون می شود یا خیر یعنی گرچه به ظاهر، مجمع یک فعل است ولی بالدقه دو فعل می شود که اگر بشود به حالت اول ملحق می شود و اجتماع جایز می شود و اگر نشود به حالت دوم ملحق می شود که گفتیم محال است و یا به تعبیر دیگر گفته شده که مبنا و جهت بحث این است که آیا ترکیب در مجمع دو عنوان انضمامی است و یا اتحادی و بحث در این است که آیا این حالت سوم به حالت اول بر می گردد یا به حالت دوم؟ و اگر کسی بگوید تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است جوازی می شود و اگر قائل شود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود و ترکیب اتحادی است امتناعی می شود و در حقیقت جهت بحث را این گونه تقریب کرده اند که آیا تعدد عنوان و معروض بالذات مستلزم تعدد معروض بالعرض و معنون است و ترکیب انضمامی می گردد تا قائل به جواز شویم و یا ترکیب اتحادی است تا قائل به امتناع شویم .

ص: ۳۲۰

ولی این تصویری که ایشان بیان کرده اند صحیح نیست چون تعدد عنوان معروض بالذات دو تصویر دارد .

تصویر اول: آن است که اختلاف و دو تا بودن در معروض بالـذات به نحو اطلاق و تقییـد باشد یعنی امر به عنوان جامع به نحو صرف الوجود تعلق بگیرد و نهی به مقیـد و فردی از آن عنوان بخورد مثـل (صلّ) و (لا تصلّ فی الحمام) و این اختلاف به نحو اطلاق و تقیید است که یک نوع اختلاف است .

تصویر دوم: آن است که ذاتـاً دو عنوان و دو معروض بالـذات متفاوت و متباین باشـند مثل همان مثال (صل) و (لا تغصب) که معروض بالـذات دو مفهوم است که اختلاف تباینی دارد و ذاتا با هم فرق دارند و صـلاه یک عنوان است و غصب یک عنوان دیگر مثل عنوان حلو و سـفید که هر دو بر نبات صدق می کند ولی نه حلو در سفید اخذ شده و نه سفید در حلو و این هم نحو دوم از تعدد عنوان و معروض بالذات متعلق امر و نهی است.

در هر دو تصویر از جواز و امتناع بحث شده است و برخی از مبانی جوازی حالت اول را هم می گیرد و این معنایش این اسـت که مبنـای جواز و امکـان تنهـا نکته اسـتلزام تعـدد عنوان برای تعـدد معنون _ که ایشـان گفت _ نیست زیرا که در تصویر اول دیگر تعدد معنون نیست و صـلاه در حمام با صلاه دو تا معنون نیست و توهم انضمامیت در آن نمی آید زیرا که ترکیب فرد و جـامع اتحـادی اسـت و بحـثی در آن نیست ولی در عین حـال در این جـا هم بحث از امکـان شـده است که اگر قائـل به عـدم سرایت امر از جامع به فرد شویم در اینجا هم جواز و امکان ثابت می شود.

بنـابراین مبنـای بحث تنهـا این نیست که آیـا تعـدد عنوان موجب تعـدد معنون می شود و ترکیب انضـمامی است یا نه بلکه این یکی از دو مبنای بحث از امکان و امتناع اجتماع امر و نهی است که در جائی که تعـدد عنوان به نحو اطلاق و تقییـد باشـد این مبنـا جـاری نیست ولی این جـا هم ممکن است کسـی قائـل به جواز شود ـ که برخی از باب عـدم سـرایت امر از جامع به نحو صرف الوجود به فرد قائل شـده انـد ـ پس دو ملاک برای جواز هست، یکی این که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود که این در تصـویر دوم بوده و در تصویر اول نیست و مبنـای دیگر این است که اگر متعلق امر صـرف الوجود بود و علی سـبیل البـدل واجب بود و نهی به فرد تعلق گرفته بود امتنـاعی نـدارد زیرا که امر از عنوان جامع به نحو صـرف الوجود به فرد سـرایت نمی کنـد و اجتمـاع ضـدین در یـک عنوان لازم نمی آیـد و این هم یـک مبنائی است برای قول به جواز که در هر دو تصویر جاری است; هم در تصویر اول که ترکیب اتحادی است و هم در تصویر دوم که ممکن است ترکیب انضـمامی باشـد لهذا هر دو مساله یعنی دو تصویر اول و دوم محل بحث اجتماع امر و نهی است .

البته بیشتر مبـاحث اصولیون بر روی تصویر و مسأله دوم قرار گرفته است و اکثراً مسأله اول را ممتنع دانسـته انـد ولی با دقت در ادله و اسـتدلالات اصولیون معلوم می شود که برخی نکته ای که در ذهنشـان هست همان نکته عـدم سـرایت و کفایت صـرف الوجودی بودن متعلق امر است که در مسأله اول هم می آید.

پس محل نزاع جائی است که عنوان متعدد است و معنون یکی دیده می شود و این دو صورت دارد زیرا که اختلاف و تعدد یا به نحو اطلاق و تقیید است یا به نحو تباین مفهومی بین دو عنوان و لازم است در هر دو مسأله بحث شود و مبنای جواز یا امتناع مشخص شود ولیکن مقدمةً نسبت به آنچه که مسلم و مفروغ عنه گرفته شده است که نمی شود مولا به یک عنوان و متعلق واحد، هم امر کند و هم نهی مثل (صل) و (لاتصل) بیاناتی ذکر شده است که شهید صدر(رحمه الله) این بیانات را در سه بیان خلاصه می کند و می فرماید ممکن است کسی بر هر سه بیان اشکال وارد کند که آن اشکالات وارد نمی باشند

براهین امتناع اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۱/۱۸)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع بحث در اجتماع امر و نهی مشخص شد در جائی که دو عنوان وجود دارد و معروض بالذات متعدد است یا به نحو اطلاق و تقیید مثل (صلّ) و (لاـ تصلّ فی الحمام) و یا تباین مثل (صلّ) و (لا تغصب) در هر دو مساله بحث است که تعدد عنوان به این مقدار برای جواز اجتماع امر و نهی کافی است یا خیر و عرض شد این مبتنی است بر این مطلب که آن جایی که عنوان از هر جهت یکی است مثل (صلّ) و (لا تصلّ) مفروغ عنه باشد که اجتماع جایز نیست و اگر این جائز باشد این دو تا هم به طریق اولی جائز می شود اما چرا آن جائز نیست و نکته و برهان فنی این حالت که عدم جوازش مفروغ عنه فرض می شود چیست؟ که این مطلب نیازمند بیان است زیرا که این نکته سبب شده است که بتوانیم برای آن دو مساله محل نزاع، براساس آن براهین، حکم کنیم به جواز یا عدم جواز و شهید صدر(رحمه الله)سه بیان یا برهان برای امتناع آن ذکر نموده اند(۱)

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۶

بیان اول: یک برهان امتناع، به لحاظ مرحله امتثال و منتهی است که اگر امر و نهی به یک عنوان بخورد قدرت امتثال هر دو برای عبد موجود نیست چون نمی تواند هم انجام دهد و هم ترک کند و این جمع بین نقیضین است که فی نفسه ممتنع و غیر مقدور است و قدرت شرط در تکلیف است و به جهت شرطیت قدرت در تکلیف اجتماع امر و نهی بر یک عنوان واحد ممکن نیست و نباید این مطلب به باب ضدین قیاس شود که مکلف در آنجا هم بر جمع هر دو قادر نیست، چون در باب ضدین قدرت مشروط است بر فعل هر یک و قدرت مطلقا رفع نشده است و فعل هر کدام از ضدین مشروط به ترک دیگری مقدور است و لذا ترتب امکان داشت و ترتب همان امر مشروط به ترک دیگری است که مانع از ترک هر دو می شود اما در نقیضین مطلقا قدرت موجود نیست یعنی نه قدرت مطلق هست و نه مشروط بر ترک دیگری عین اولی است پس در باب نقیضین یک قدرت بیشتر نیست که قدرت بر فعل یا ترک است و دو تا مقدور مشروط هم در کار نیست پس نمی تواند بیش از یک تکلیف به فعل یا ترک داشته باشد.

ممکن است کسی ادعا کند این برهان برای کسانی که قدرت را شرط در تکلیف نمی دانند و تنها شرط در تنجیز عقلی می

داننـد آنها نافع نیست چون آنها می گوینـد مولی می توانـد به غیر مقـدور تکلیف کنـد و فقط عقل می گوید اگر مکلف قادر نبود منجز نیست و قدرت در تنجیز عقلی شرط است پس امتناع در جعل امر و نهی شرعی بر یک عنوان، از این جهت نیست.

ص: ۳۲۴

شهید صدر(رحمه الله) می فرماید ما این مبنی را قبول نداشتیم و قدرت را در تکلیف شرط می دانستیم و ما می توانیم اضافه کنیم(1)و عدم عجز ذاتی و مطلق را در تکلیف شرط می دانند و عجزی را که برخی مانع از تکلیف نمی دانند عجز اتفاقی است که مانع از اطلاق تکلیف است ولی بعید است کسی بگوید مولا می تواند به جمع بین ضدین _ که ممتنع ذاتی و دائمی است _ امر کند و آن را لغو و قبیح و یا ممتنع نداند و مولا نمی تواند به چیزی امر کند که ذاتا مستحیل است حتی کسانی مثل مرحوم امام(رحمه الله) که قدرت را شرط نمی دانند می گویند لازم نیست اطلاقات را در موارد تزاحم و عجز اتفاقی مقید بدانیم اما بعید است کسی قائل شود تکلیف به شی ای که امتناع ذاتی دارد _ مثل جمع بین ضدین یا نقیضین و فعل و ترک _ معقول و جایز باشد و کسی نیست که قائل به جواز این چنین عجزی باشد و قائلین به شرطیت قدرت می گویند عجز اتفاقی مانع از اطلاق نیست نه هر عجزی و جائی را که مکلف به خاطر امتناع ذاتی _ همیشه عاجز است دخیل در صحت شرط خطاب نمی دانند پس این برهان درست است حتی پیش کسانی که قائلند قدرت در تنجز شرط است نه در تکلیف و جعل (صلّ) و (لا تصلّ) پیش آنها هم جایز نیست.

بیان دوم: این است که قوام حکم شرعی _ یعنی امر و نهی _ به محرکیت و باعثیت مولوی است که در باب امر بعث است و در باب نواهی زجر و منع و این ها ضدین هستند و نمی شود نسبت به یک فعل هم بعث باشد و هم زجر و همانگونه که ممتنع است اجتماع بعث و منع تکوینی نسبت به یک فعل _ چون که متضادین هستند _ همچنین است امر و نهی شرعی که بعث و زجر تشریعی نسبت به یک فعل است .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۶.

اشکال: ممکن است کسانی که قبول ندارند که مدلول امر و نهی بعث و تحریک است این بیان دوم را نفی کنند زیرا که می گویند مدلول امر اعتبار فعل است و مدلول نهی اعتبار ترک با محرومیت از فعل است بر عهده مکلف و حکم، یک امر اعتباری است و اعتبار، سهل المونه است و می تواند هم اعتبار کند فعل را و هم ترک را و منظور از اعتبار، جعل و اعتبار وضعی است پس این برهان برای آنها نافع نیست .

جواب: قوام امر به محرکیت و باعثیت است و امکان محرکیت شرط یا قوام امر و نهی است که چنانچه این امکان نباشد واقعا امر و نهی نیست ولی اگر کسی این را هم قبول نکرد می شود به گونه ای دیگر جواب داد که درست است که مدلول امر و نهی جدا ازباعثیت و زاجریت بوده و اعتبار است ولی قطعاً غرض معتبر از این اعتبار این است که مکلف آن را انجام دهد پس آنچه که صلاحیت برای محرکیت است غرض عقلائی از جعل این اعتبار می باشد و جایی که این غرض عقلائی نیست جعل لغو است که بر مشرع حکیم قبیح است پس دو اعتبار فعل و ترک بر عهده یک مکلف از عاقلی سر نمی زند و می توان این جواب اضافی را هم مطرح کرد و هر چند آن مبنا هم درست است که قوام امر و نهی به بعث و تحریک و زجر است و مدلول امر و نهی هم بعث و زجر انشائی است.

بیان سوم: شاید این بیان مهمترین برهان بر امتناع است به این صورت که اگر حتی امر و نهی را اعتباری بدانیم و اعتبار هم سهل المونه است باز هم امر و نهی بر یک عنوان ممتنع خواهد بود چون که موجب اجتماع ضدین به لحاظ روح امر و نهی و مبادی آن اعتبار می شود که امور حقیقیه هستند و امور اعتباری نیستند و تا آنها نباشد مولا نمی تواند اعتبار کند پس اجتماع امر و نهی بر یک معروض بالذات امتناع بالغیر دارد و در یک شیء جمع نمی شوند و امتناع، به لحاظ لزوم اجتماع ضدین در مبادی امر و نهی است.

لازم به ذکر است که معمولاً- برای امر و نهی دو مبدء ذکر می شود، ۱) اراده و کراهت است یعنی انسان چیزی را که می خواهد اراده و شوق او را دارد و چیزی را هم که نمی خواهد بغض و کراهتش را دارد و اراده و کراهت یا حب و بغض صفات حقیقی در نفس بوده و متضاد هستند و نمی شود که یک عنوان، هم محبوب باشد و هم مبغوض مثل این که یک شی نمی تواند هم سفید و هم سیاه باشد انسان وجدانا تضاد میان این دو صفت در نفسش را احساس می کند.

۲) دیگر از مبادی غرض و مصلحت و مفسده است که منشأ حب و بغض است و انسان بدون غرض چیزی را نمی خواهد و این مصلحت و مفسده هم از مبادی است و این ها هم قابل اجتماع در یک عنوان نیستند .

البته گفته شده است که تضادی در ذات مفسده و مصلحت نیست و آنها مثل حب و بغض نیستند چون که ممکن است در شیء هم مفسده باشد و هم مصلحت که این را هم اینگونه جواب داده اند که به لحاظ مصلحت و مفسده هم تضاد است چون مراد ذات مصلحت ومفسده نیست زیرا که ذات مصلحت و مفسده منشا جعل حکم نیست بلکه مفسده و مصلحت تامه است که مبدء حکم است و مصلحت تامه مصلحت غالبه می باشد و باید دید که بین مصلحت و مفسده کدام غالب است اگر هیچ کدام غالب نبود هیچ کدام جعل نمی شود و اگر مفسده غالب بود، حرمت جعل می شود و اگر مصلحت غالب بود وجوب جعل می شود و هر دو نمی توانند بر هم غالب باشند و هر دو تام باشند پس غرض تام یعنی مصلحت و مفسده تامه در یک فعل با هم تضاد دارد زیرا که غرض تام غرضی است که مقابل مساوی یا غالب نداشته باشد و نمی شود در یک فعل دو غرض اینچنین باشد و هر دو غالب باشد پس بازهم نسبت به این مبدأ تضاد پیش می آید .

ص: ۳۲۷

شهید صدر(رحمه الله)می فرماید در صورتی این بیان مقبول است که ما این مبادی را برای متعلقات احکام قائل باشیم ولی اگر بگویم مصلحت در جعل هم کافی است ـ که برخی گفته اند کافی است ـ و لازم نیست در متعلق مصلحت یا محبوبیتی باشد و مصلحت در جعل را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آورده اند نمی تواند این بیان را قبول کند و این برهان تنها برای کسی که قائل به لزوم آن در متعلقات شده است تام است .

البته این جا هم می شود اضافه کرد که آن مصلحت در جعل که برخی در آن جا گفته اند در حکم ظاهری گفته شده است ولی در احکام واقعی همه می گویند که باید غرض تام و غیر منکسر در متعلق باشد پس طبق این مبنا که مصلحت در جعل فقط در احکام ظاهری معقول است باز این برهان تمام می شود.

این بیانات، سه برهان برای امتناع (صلّ) و (لا تصلّ) بود که هر سه برهان تام است و هم به لحاظ منتهی، اجتماع امر و نهی در (صلّ) و (لاتصلّ) جایز نیست و هم به لحاظ عالم امر و نهی و بعث و زجر و هم به لحاظ مبادی امر و نهی محال است و اجتماع ضدین لازم می آید ولذا امتناع و عدم جواز مثل (صلّ) و (لا تصلّ) بدیهی و مفروع عنه است و کسی در آن شبهه ای ندارد.

بعد از این که این براهین روشن شد بایستی وارد محل بحث شویم یعنی در جاهایی که دو عنوان و دو معروض بالذات است حال یا تعدد و اختلافشان به نحو اطلاق و تقیید باشد و یا به نحو تباین باید دید این براهین ثلاثه در آنها جاری است یا خیر و این روش بحث اجتماع امر و نهی در دو مسأله محل نزاع را مشخص می کند و کل بحث ها در دو مساله محل نزاع به این بر می گردد که ببینیم براهین عدم جواز و امتناعی که قبول شده است در آن ها هم می آید یا نه .

محل نزاع در اجتماع و امر و نهی (۹۳/۰۱/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

قبلاً عرض شد که لازم است در رابطه با امکان و اجتماع أمر و نهی در دو مساله بحث شود و این دو مساله در محل نزاع است.

مسأله اول: امکـان اجتماع امر به صـرف وجود و نهی از فرد می باشـد مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) است که آیا می شود مولاـ به جامعی به نحو صـرف وجود امر کنـد و از حصه ای از آن جامع نهی کنـد و آیا اجتماع این موارد جائز است یا ممتنع؟ روش بحث این است که ببینیم آیا بیانات امتناع در این جا جاری است یا خیر.

بیان اول مربوط بود به شـرطیت قـدرت بر امتثال که گفتیم مکلف در (صل) و (لا تصل) بر امتثال آنها قدرت ندارد و بیان دوم این بـود که محرکیت ـ که قـوام امر و نهی است ـ هم به فعـل و هم به ترک ممکن نیست و قابـل جمـع نیسـتند چـون که دو محرکیت با یکدیگر متضاد هستند.

در اینجـا این دو بیـان فـوق جـاری نیست چـون امر به صـرف وجـود به نحو بـدل خورده است یعنی یکی از افراد صـلاه را می خواهـد نه همه افراد را و حصـص و افراد ، خـارج از امر است و چون یکی از این افراد صـرف وجود مـاموربه است مکلف می تواند هم نهی را امتثال کرده و مقید و فرد منهی عنه را ترک کند و هم امر را و صـلاه در غیر حمام به جا آورد و در عین حال اگر فرد منهی عنه را انجـام داد قهراً جامع مامور به هم انجام می گیرد لیکن ملزم به این نبوده است ولی امتثال امر هم انجام می گیرد پس از نـاحیه قـدرت جمع بین امر به جـامع و نهی از حصه مشـکلی نـدارد و از حیث محرکیت نیز همین طور مکلف می تواند به جامع بعث شده و از حصه زجر شود.

ص: ۳۲۹

أمـا بیـان سوم مربوط به مبادی امر و نهی بود که در عالم مبادی ـ که قبل از مرحله جعل است ـ اجتماع ضـدین لازم می آید یعنی در مثل (صل) و (لا تصل) در یک معروض بالذات یا بالعرض و بر یک عنوان حب و بغض تامه و مفسده تامه مجتمع می شـد و این مبادی امور حقیقی هسـتند و امور حقیقی ضـدین می باشـند; حب ضد بغض است و مصـلحت تامه با مفسده تامه بر یک عنوان و معروض قابل جمع نیست.

ابتـداء گفته می شود این بیـان هم در این جـا جاری نیست چون فرض این است که متعلق امر با متعلق نهی تفاوت دارد; متعلق امر جامع صـلاه است و متعلق و معروض نهی صـلاه مقیـد است و صورت ذهنی مقید غیر از صورت ذهنی مطلق است و این ها در عـالم مفـاهیم دو تـا صورت متبـاین بـا هم دیگر هسـتند بله در عـالم صـدق عموم و خصوص می باشـند پس دوتـا معروض بالـذات و دو تا متعلق هسـتند و اجتماع حب و بغض بر یک صورت ذهنی لازم نمی آیـد بلکه بر یک صورت ذهنی حب تعلق می گیرد و بر عنوان و صورت دیگری بغض و اجتماع مفسده و مصـلحت غالبه هم در یک عنوان لازم نمی آید تا محال باشـد بلکه مصـلحت در جامع است و مفسـده در مقیـد و فرد و چون که تزاحم در مقام منتهی هم پیش نمی آیـد کسـر و انکسار هم نمی شود و مکلف می توانـد هم مصـلحت را حفظ نمایـد و هم مفسده را ترک کند از راه انجام دادن جامع در فرد دیگر پس

برهان سوم که به لحاظ مبادی امر بود و می گفت اجتماع ضدین نسبت به آنها لازم می آید در اینجا لازم نمی آید.

ص: ۳۳۰

در مقابل این مطلب وجوه و بیاناتی برای اثبات امتناع ذکر شده است که شهید صدر(رحمه الله)برخی از آنها را بیان کرده است و برخی در کلمات دیگران موجود است و مجموعا چهار وجه برای اثبات امتناع قابل ذکر است و در هر وجهی از این چهار وجه سعی شده است که اثبات شود چنین امر و نهیی مستلزم اجتماع ضدین است یا در معروض بالعرض یا در معروض بالذات یا بالمطابقه و یا بالملازمه .

۱ ـ وجه اول می خواهد اجتماع ضدین را به لحاظ معروض بالذات ثابت کند و این که مستلزم اجتماع حب و بغض در یک متعلق است و حاصل آن این است که وقتی مقید و فرد منهی عنه باشد معنایش آن است که مبادی نهی یعنی مبغوضیت به این فرد یا حصه تعلق گرفته است و تعلق بغض و نهی به مقید مستلزم تعلق بغض ضمنی به جامعی است که در ضمن مقید است زیرا که مقید مرکب از جامع و تقید به قید است و بغض به این دو چیز خورده و مجموع، مبغوض است پس هر جامع هم که در آن است مبغوض است البته با بغض ضمنی و بغض ضمنی هم ضد حب استقلالی است و این گونه نیست که حب و بغض استقلالین فقط ضد باشند همچنانکه در عکسش اگر جائی نهی به جامع بخورد و امر به مقید بخورد می گوئیم این محال است مثلا اگر صلاه در مسجد واجب باشد مطلق صلاه مبغوض باشد این ها با هم جمع نمی شود چون که جامع صلاه هم مبغوض استقلالی و هم محبوب ضمنی خواهد شد عکس آن نیز همین گونه است یعنی همان طور که حب ضمنی با بغض استقلالی جمع نمی شود بغض ضمنی هم با حب استقلالی جمع نمی شود و ضمنیت یا استقلالیت دخلی در تضاد میان دو صفت حب و بغض ندارد; این بیان تمام نیست و شهید صدر(رحمه الله)(۱) جواب برای آن مطرح کرده است .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۸.

جواب اول: قیاس بغض به حب، مع الفارق است حب مرکب یا مقید مستلزم حب همه اجزاء است و به عبارت دیگر حب مجموع مستلزم حب جمیع هم هست زیرا اگر کسی مجموع را خواست اجزا را هم وقتی مستقلاً تصور می کند می خواهد چون که مجموع متوقف بر تحقق جمیع الاجزاء است ولی در بغض این گونه نیست اگر کسی مجموع را بغض داشت یک جزء را وقتی مستقلاً تصور می کند بغض ندارد زیرا که ترک مجموع متوقف نیست بر ترک جمیع الاجزاء بلکه با ترک یک جزء حاصل می شود و لذا بغض ضمنی به اجزاء مقید یا مرکب نداریم و الا خلف است و معنایش این است که اگر جزیی دیگر هم نباشد یک جزء مبغوض است و این بیش از بغض مجموع است و نکته اش آن است که عرض شد در بغض، ترک مجموع و مرکب مطلوب است نه ترک هر جزء و ترک آن به ترک احدالاجزا است نه جمیع الاجزاء به خلاف حب مجموع که فعل محبوب متوقف است بر فعل جمیع الاجزا و تا همه نیاید محبوب شکل نمی گیرد ولذا اگر هر جزء به تنهایی تصور شود بازهم مطلوب و محبوب است که با اجزاء دیگر همه انجام شود و این همان سرایت حب مجموع ضمناً به هر جزء است پس اصل سرایت بغض از مجموع به تک تک اجزا مجموع غلط است یعنی وقتی یک جزء را تنها لحاظ می کنی مبغوض نیست، صلاه به تنهائی مبغوض نیست و الا بغض جمیع می شود نه بغض مجموع و این خلف است.

ص: ۳۳۲

حاصل این که در جواب اول ایشان در حقیقت اصل سرایت و وجود بغض ضمنی به اجزاء مرکب را انکار می کند به خلاف امر و حب به مقید یا مرکب که در طرف حب و اراده، شوق و اراده مجموع مستلزم اراده و شوق ضمنی به جمیع الاجزاء است و هر جزئی را هم مطلقا می خواهد یعنی هر کدام را به تنهائی نگاه کنی آن را هم می خواهد ولو ضمنا و علتش این است که فعل مجموع متوقف بر فعل جمیع است لیکن این در طرف بغض و کراهت صادق نیست ولذا اصلا بغض ضمنی متعلق به جامع صلاه نداریم و تنها بغض استقلالی به مقید و صلاه در حمام است و حتی در جایی که جزء دیگر مرکب موجود باشد بازهم بغض به جزء باقیمانده تعلق نمی گیرد بلکه بازهم بغض به مجموع است و از آن به جزء سرایت نمی کند و تصویر بغض هر جزء مشروط به تحقق اجزاء دیگر هم صحیح نیست زیرا که مستلزم بغض جمیع در فرض تحقق همه اجزاء است پس اصل سرایت بغض از مجموع به تک تک اجزاء یا صحیح نمی باشد تا غائله اجتماع حب و بغض در جامع شکل گیرد، چرا بغض ضمنی به معنای این که وقتی ذهن مقید یا مرکب را تصور می کند آن را مبغوض می بیند و قهراً ذات طبیعت و جامع نیز در آن مجموع می باشد صحیح است لیکن این به معنای همان عروض مبغوض مقید یا مرکب است که مجموع است نه جامع و مطلق پس اجتماع حب و بغض بر یک معروض بالذات شکل نمی گیرد بلکه معروض بالذات حب عنوان جامع به نحو صرف الوجود بدلی است و معروض بغض مقید یا مرکب است که دو صورت ذهنی و دو معروض بالذات با یکدیگر متباین می باشند.

ص: ۳۳۳

جواب دوم: فرضا اگر که بغض ضمنی هم باشد این بغض ضمنی با حب استقلالی که به جامع خورده است تضادی ندارد چون تضاد بین حب و بغض بر یک متعلق تضاد ذاتی نیست بلکه به جهت اقتضائاتشان هست چون حب اقتضای خواستن و ایجاد آن شی را دارد و بغض اقتضای نخواستن و ترک آن را دارد و اگر این دو اقتضا در حب و بغض نبود اینکه بر یک متعلق جمع شوند اشکال نداشت و به لحاظ این اقتضا و محرکیت حب به طرف متعلقش و زاجریت بغض از متعلقش است که با هم تنافی دارند و اگر این اقتضا نبود تضاد از بین می رفت و این وجدانی است حال در این جا چون اقتضای بغض ضمنی نمی تواند بیش از اقتضاء بغض استقلالی به مرکب باشد پس وجود چنین بغضی اقتضا ترک آن جزء را ندارد تا با حب استقلالی آن جزء تضاد داشته باشد بلکه تنها اقتضا دارد ترک آن جزء را در صورت تحقق سایر اجزاء، که چنین اقتضاء مشروطی با حب جامع به نحو صرف الوجود منافات ندارد.

بنابراین هیچگونه تضادی میان مبادی امر و نهی نسبت به معروض بالذات و صورت ذهنی جامع به نحو صرف الوجود و فرد یا حصه مقیده از آن لازم نمی آید و در این مرحله یعنی عالم نفس آمر و معروض بالذات امر و نهی اجتماع ضدین شکل نمی گیرد بلکه آن صورت ذهنی که متعلق و معروض بالذات محبوبیت و مبادی امر است جامع به نحو صرف الوجود است و آنچه که متعلق بالذات مبغوضیت و مبادی نهی است صورت ذهنی مقید است که مباین است با جامع و وجود جامع در ضمن مقید یا اصلاً متعلق مبغوضیت ضمنی نیست یا اگر هم باشد تضادی در اقتضاء با حب جامع ندارد.

متعلق امر در اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۱/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مساله اول بود و گفته شد باید در مساله اجتماع امر و نهی پیرامون دو مساله بحث شود یکی این که متعلق امر طبیعت و جامع به نحو صرف وجود باشد و متعلق نهی فرد و حصه باشد مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) که در این مسئله چهار وجه برای امتناع قابل ذکر است .

وجه اول: این وجه با جوابش گذشت که گفته شد بین دو عنوان مطلق و مقید و جامع و فرد به لحاظ این که یکی متعلق امر است و یکی متعلق نهی به لحاظ معروض بالذات اجتماع ضدین (بغض ضمنی و حب استقلالی) پیش می آید زیرا که جامع در ضمن فرد و مقید و مبغوض است و حب و بغض مطلقا تضاد دارند و در یک معروض بالذات قابل جمع نیستند که پاسخش داده شد.

وجه دوم: این وجه تضاد را روی معروض بالعرض برده و می خواهد بگوید به لحاظ معروض بالذات قبول کردیم که تضاد نیست ولی این دو عنوان به لحاظ معروض بالعرض و ذهن آمر بر یک مصداق صدق پیدا کرده و تضاد دارند و آمر می داند که این دو عنوان بر یک شی منطبق هستند بله، به لحاظ خود عنوان مفاهیم بماهو مفاهیم با هم متباینند و مفهوم مطلق غیر از مفهوم مقید است ولی آمر به لحاظ انطباق بر خارج می بیند که این دو بر هم منطبق می شوند و صلاه در حمام را صلاه می بیند و ترکیب بین جامع و فرد هم اتحادی است و عروض احکام بر عناوین به نحو مرآتیت است لذا به لحاظ نظر آمر اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در واحد نوعی یا فرد و وجود شخصی پیش می آید و این هم ممتنع است و این وجه متوقف بر این نکته است که عناوین ذهنی گرچه معروض بالذات امر و نهی و مبادی آنها است ولی عناوین بماهو محکی مورد نظر است و این مرآتیت سبب می شود حب و بغض معروض یک شی خارجی باشد و اجتماع ضدین ـ ولو بنظر آمر ـ صورت می گیرد که محال است .

ص: ۳۳۵

پاسخ این مطلب فوق این است که تفسیر این گونه از مرآتیب صحیح نمی باشد چرا که تصور شده است معنای مرآتیت این است که عناوین که در عالم نفس هستند عروض بر خارج پیدا می کنند و لذا تعبیر هم شده که عروض چنین عوارضی در ذهن است ولی اتصافشان در خارج است ولی این مطلب صحیح نیست همانگونه که بارها ذکر کرده ایم و صحیح آن است که معنای مرآتیت این است که عناوین در ذهن، دو نحو لحاظ می شوند یکی این که این عناوین مفهوم هستند که به حمل شایع صفت موجود در ذهن است و یکی هم این که این ها از خارج حکایت دارند و منعکس کننده طبایع در خارج هستند و منظور این است که اعراض ذات الاضافه نفسانی وقتی متعلق به این عناوین می شوند بماهو حاک از خارج تعلق می گیرند یعنی آمر نفس تصور و وجود ذهنی را دوست ندارد بلکه محبوب وی، متصور عناوین و منعکس در آن است لذا معروض بالعرض و موصوف بالمجاز بیش از مقدار منعکس شده در آن عناوین نخواهد بود لهذا صورت ذهنی مطلق و جامع حکایت از چیزی می کند که در آن منعکس است نه بیشتر .

قبلاً گفتیم کلیات طبیعی حکائیت از خارج دارد ولی محکیشان ذات آن طبیعت و ماهیت است نه افراد و حصص و نه وجود خارجی و این ها از محکی جامع خارج است و به مقدار حکایت معروض بالعرض بیش از ذات طبیعتی نیست و فرد یا مقید در آن ملحوظ نیست یعنی محکی جامع به نحو صرف الوجود خود آن طبیعت بدلی است نه فرد، پس آمر از خلال عنوان صلاه، صلاه در حمام را به خصوصه نمی بیند بلکه صرف الوجود و طبیعت بدلی ذات صلات را می بیند و این هم غیر از محکی (صلاه فی الحمام) است همانگونه که در رد وجه اول گذشت البته این امر اگر به نحو مطلق الوجود بود یعنی تمام وجودات و حصص آن جامع محبوبیتی مستقل از دیگری داشتند در

ص: ۳۳۶

این صورت آن فرد هم محبوبیت مستقل داشت و این با مبغوضیت جمع می شود و اجتماع ضدین بلحاظ معروض بالعرض بلکه بالذات هم پیدا می شود ولی ما گفتیم که مامور به جامع به نحو صرف الوجود و بدلی است و مساله ما در جائی است که امر مولا به جامع و طبیعت به نحو صرف وجود خورده است و خواستن جامع بدلی با نخواستن حصه تنافی ندارد و جائی این تنافی است که اگر جامع را خواست یک محبوبیت مستقلی برای فرد هم باشد و این در امر به نحو مطلق الوجود است نه صرف الوجود بنابراین نه به لحاظ معروض بالعرض محذور اجتماع ضدین لازم می آید و نه بلحاظ معروض بالذات و وجه دوم هم صحیح نمی باشد.

وجه سوم: وجهی است که مرحوم میرزا(رحمه الله) یعنی شاگردانش در تنبیهات بحث کراهت در عبادات متذکر شده اند که اگر امر به جامع به نحو صرف وجود باشد و نهی به فرد بخورد در این صورت ذاتا بین متعلق امر و نهی تنافی ندارد چون مکلف می تواند امر را در ضمن فرد دیگر انجام دهد و نهی را هم امتثال کند اگر در ضمن فرد منهی بیاورد نیز امتثال کرده ولی نهی را هم عصیان کرده است ولی در عین حال گفته اند باز هم امتناع به لحاظ مدلول التزامی و لازمه امر به جامع بدلی موجود هست چون مولا ـ که از فرد منع کرده است این منع فعلی و مطلق است و آن فرد یا حصه علی کل حال محرم فعلی و ممنوع است و شرطی هم ندارد و گرچه متعلق بالذات امر بدلی به یک فرد از صلاه با این نهی یکی نیست ولی یک لازمه ای دارد که اگر امر به غیر فرد محرم مقید نشود و مطلق باشد معنایش این است که آمر اجازه داده آن جامع را در ضمن آن فرد محرم امتثال کند یعنی امر به جامع مستلزم ترخیص و عدم حرمت و منع شرعی در اتیان به آن فرد است پس اگر امر بدلی مطلق و شامل حصه منهی عنه هم شد لازمه اش تجویز تطبیق جامع بر آن است و این تجویز با تحریم فعلی و مطلق آن فرد قابل جمع نیست زیرا همان طور که حرمت با وجوب تضاد دارد با جواز به معنای عدم المنع هم تضاد دارد و حال که منافات دارد از این جهت باز امتناع پیش می آید.

ص: ۳۳۷

البته گفته انـد این وجه سوم مختص به جـایی است که نهی تحریمی باشـد امـا اگر کراهتی بود کراهت با جواز به معنای عـدم حرمت و عـدم المنع قابـل جمع است و لـذا این بیـان سـبب شـده است که بگوینـد کراهت در عبادات معقول است یعنی اصـل عبادت به نحو صرف الوجود ماموربه بوده و یک حصه از آن منهی عنه کراهتی باشد زیرا به لحاظ لازمه امر هم تضادی دیگر نخواهـد بود ولی بـا نهی تحریمی قابـل جمع نیست و این را یکی از وجوه توجیه کراهت در عبـادات قرار داده انـد که اگر این وجه را قبـول کردیم بین حرمت و کراهت تفصـیل می دهیم در صـورتی که نسـبت به وجه اول ودوم فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نبود زیرا میان کراهت و وجوب هم در یک متعلق تضاد است.

اشـکال: این وجه سوم هم تمـام نیست و جوابش این است که مـا چنین مـدلول التزامی را در أوامر نـداریم و امر دلالت التزامی نـدارد بر جواز تکلیفی و عـدم منع فعلی در فرد، بلکه دلالـلت بر جواز از نـاحیه امتثـال جـامع دارد نه از همه جهات و به عبارت دیگر تجویز امر به جـامع هم وضـعی است نه تکلیفی یعنی می گویـد از نظر این جامع هر فردی را بیاوری جامع انجام گرفته و امتثال شـده و صـحیح است یعنی به مقداری که امر به جامع شده از لحاظ امر به جامع امتثال شده و منع شـرعی از جهات دیگر را نفی نمی کنـد تـا با منع و حرمت شـرعی آن فرد تضاد رخ دهـد پس دلالت امر دلالت ترخیصـی وضـعی است که با حرمت تکلیفی فرد تضادی ندارد.

برسی موارد اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۱/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر مولی به صلاه امر کند و از حصه نهی نماید و شخص نهی را عصیان کند و در ضمن فرد منهی صلاه بخواند آیا امتثال هست یا خیر و اجتماع امر و نهی در این مسأله جائز است یا نه؟

شهید صدر(رحمه الله) در این رابطه چهار وجه را ذکر کرده است و سه تا را این جا جواب داده که قبلاً گذشت و وجه چهارم را که ذکر می کند در اینجا جواب نمی دهد البته پاسخ آن را در جای دیگر مطرح می کند و می خواهد بگوید مثل مشهور اجتماع امر به جامع و نهی از فرد و مقید ممتنع است .

وجه چهارم: این است که جامع هر چند به نحو صرف وجود است و صرف وجود عنوانی است که معروض بالذاتش غیر از معروض بالذات فرد است و در جامع خصوصیت فردی لحاظ نمی شود حتی بالعرض به خلاف مقید پس متعلق یکی نیست نه بالذات و نه بالعرض و مدلول التزامی امر هم جواز وضعی تطبیق آن بر فرد است که تضادّی با حرمت ندارد ولی ایشان می خواهد در وجه چهارم وجدانی را که اصولیون و فقها قبول کرده اند که اگر امر به صلاه تعلق بگیرد و نهی از حصه ای از آن ومثلا گفت (یحرم الصلاه فی الحمام) واجب و صلاه به غیر حمام مقید می شود این مبتنی بر تنافی است چون اگر تنافی نباشد وجهی برای این تقیید نیست و (صلّ) بر اطلاق خود باقی می ماند و شامل فرد محرم هم می شود و فقط وقتی فرد محرم را انجام داد هم واجب را امتثال کرده و هم حرام را مرتکب شده است به خصوص در واجبات توصلی که قصد قربت در آن لازم نیست تا با حرمت در صورت علم به آن منافات داشته باشد پس اگر امتناع نبود و اجتماع ضدین رخ نداد می شود گفت هم امر را امتثال کرده و هم حرام را مرتکب شده است چون به لحاظ منتهی الجائی در کار نیست و خود مکلف فرد محرم را انتخاب کرده است و به لحاظ مبادی هم این دو عنوان دو معروض بالذات هستند و گفتیم بغض ضمنی هم یا وجود ندارد و یا ضد نیست وقتی این گونه است چرا اطلاق امر را مقید کنیم.

ص: ۳۳۹

بله، اگر امر شمولی و انحلالی بود و برای هر فرد وجوب و محبوبیت مستقلی ثابت می کرد امتناع داشت پس باید دید چرا فقها این جا تقیید را مسلم گرفته اند؟ ایشان می گوید وجدان انسان گویای این مطلب است که وقتی انسان یک جامعی را خواست و مطلوب و محبوبش بود ولو به نحو صرف الوجود و علی سبیل البدل به لحاظ عالم محبوبیت و مبادی أمر این اراده این گونه نیست که تنها به جامع تعلق گرفته باشد و بگوید دی را که ایجاد می کند محبوب او نیست و فقط جامع محبوب است بلکه آن فرد نیز خود محبوب است نه مصداق المحبوب و وقتی مولی درخواست میکند که یک لیوان آب می خواهم ومکلف یک لیوان آب آورد می گوید این همانست که می خواستم نه این که من چیز دیگری می خواستم و این مصداق آن است بله امر به جامع خورده است و نگفته این لیوان را بیاور و به لحاظ عالم امر، امر بر روی جامع رفته است نه فرد ولی به لحاظ مبادی امر فردی که انجام می گیرد وجداناً خود محبوبش است ولذا ایشان این وجدان را به حب مشروط برمی گرداند و می گوید در عالم امر، فرد مصداق جامع است ولی در عالم حب که مبادی امر است متعلقش آن فردی است که علی فرض

ترک دیگر افراد ایجاد می شود مثلاً اگر فرض کنیم جامع فقط دو فرد دارد و هر یک از دو فرد محبوب است اگر آن دیگری را ترک کند و به عبارت دیگر تخییر عقلی در عالم مبادی امر و محبوبیت به تخییر شرعی بر می گردد بر عکس عالم امر که در آن برخی تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر می گردانند و محب، جامع یکی از این ها را می خواهد نه این که نه این را می خواهد و نه آن را و یک جامعی را می خواهد که این ها مصداقش هستند پس یک اراده و حب مشروطی در باب اراده جامع نسبت به افراد آن جامع هست که به لحاظ آن اجتماع ضدین (محبوبیت و مبغوضیت) در فرد شکل می گیرد.

ص: ۳۴۰

بنابراین حاصل این وجه چهارم این است که گرچه امر، به جامع به نحو صرف وجود خورده است ولی در مبدا آن که اراده و محبوبیت است تخییر شرعی به تخییر عقلی بر می گردد و وقتی آن را آورد آن را محبوب می بیند نه مصداق محبوب پس معروض بالعرض حب با بغض جمع شد و این فرد ولو به صورت مشروط محبوب استقلالی مولا است و بین حب استقلالی با بغض استقلالی تضاد دارد و اجتماع ضدین مشروط به یک تقدیر و فرض هم محال است و ضدین نه به صورت مطلق و نه به صورت مشروط با هم قابل جمع نیستند و اگر کسی این وجدان را قبول کند فرد موجود شده هم مبغوض و هم محبوب است و این محال است پس باید محبوبیت جامع مقید شود به غیر فرد حرام و اگر مطلق بماند لازمه اش تخییر شرعی است و تخییر شرعی هم یعنی حب مشروط و حب مشروط هم با بغض مطلق قابل جمع نیست و اجتماع ضدین لازم می آید.

نقد وجه چهارم: این وجه هم تمام نیست و خود ایشان هم در مباحث آینده به مناسبتی نکته ای برای تعدیل این وجه ذکر کرده اند که ما این تعدیل را هم به عنوان یک جواب می آوریم این وجه چهارم جواب ها متعددی دارد.

جواب اول: یک جواب همان وجهی که ایشان فرمودند که اگر این گونه شد که اگر متعلق امر مقید نشد فرد، حب مشروط پیدا می کند، معنایش این است که حب به فرد سرایت می کند ولی مشروط، یعنی اگر افراد دیگر را انجام ندهد حب به فرد انجام شده سرایت می کند و این فرد هم حرام می شود و

هم واجب و این اجتماع ضدین است و وقتی محبوبیت سرایت کند میان آنها کسر و انکسار می شود که اگر مصلحت امر بر مفسده فرد غالب باشد غالب اثر می گذارد و فرد محبوب می شود و دیگر لازم نیست به جامع مقید به غیر این فرد امر شود چون این فرد هم محبوب مشروط است البته نهی هم در این جا باقی می ماند ولی مبغوضیت نمی آورد چون ملاکش در ایجاد مبغوضیت در فرد کسر و انکسار کرد و مغلوب محبوبیت شد ولی ملاکش موجود هست و این مغلوبیت سبب نمی شود نهی ساقط شود چون مکلف می تواند هم امر و هم نهی را امتثال کند به این که یک فرد دیگر انجام دهد.

پس گرچه مورد نهی مبغوضیت ندارد ولی ملاکش فعلی و محرک است و قابل تحصیل می باشد و مکلف می تواند با اتیان جامع در فرد دیگر کاری کند که هم مفسده به مولا نرسد و هم مصلحت تحصیل شود ولذا نهی از بین نمی رود بلکه نهی در جائی از بین می رود که هر دو قابل تحصیل نباشد و الا مولا می گوید امر من صرف الوجودی است و تو می توانستی ملاکها را در فرد دیگر تحصیل کنی و هیچ عاقلی نمی گوید مولا از نهی خود منصرف می شود پس جائی که محبوبیت در فرد غالب باشد امر هست و نهی هم فعلی است ولی مبغوضیت فعلی نیست لکن حرمت هم ساقط نمی شود و گاهی که مفسده غالب یا مساوی باشد فرد دیگر محبوب نیست و با کسر و انکسار وجهی برای محبوبیت باقی نمی ماند و از محبوبیت می افتد ولی در عین حال اگر مکلف این را انجام داد ملاک امر انجام گرفته است که مصلحت باشد و محبوبیت _ که مبادی امر است _ چه بر جامع بماند و چه جامع را مقید به فرد غیر حرام کند این منشأ تقیید متعلق امر به فرد غیر حرام و اطلاق آن نمی شود زیرا دیگر مصلحت و ملاکی در ایجاد فرد دیگر نیست تا امر به آن باقی بماند چون بعد از انجام فرد محرم ملاک امر هم محقق شده است هر چند در حب و بغض کسر و انکسار کردند.

ایشان در حقیقت به این نکته توجه می کنند که در اینجا امر و نهی می توانند به لحاظ ملاک باقی باشند و اگر حب مشروط را قبول کنیم تنها کسر و انکسار در محبوبیت مبغوضیت نسبت به آن فرد می شود نه بیشتر پس همچنان که از نهی در جائی که ملاـکش مغلوب است دست بر نمی داریم تعلق امر هم به جامع همین گونه است و وجهی ندارد که مولاـ بعد از تحقق ملاک بگوید برو یک فرد دیگر را بیاور بله محبوبیت امر به فرد محرم سرایت نمی کند ولی غرض که حاصل شود امتثال امر شده است و این بدان معناست که قوام امر و نهی عقلاًـ به محبوبیت و مبغوضیت نیست بلکه قوامشان به امکان تحقق غرض آنها است و ممکن است به جامع امر شود و از فرد نهی گردد و مکلف هم است که هم فرد را ترک کند و هم جامع را انجام دهد و اگر به سوء اختیار هر دو را در فرد محرم جمع کرد هم عصیان کرده و هم امر را انجام داده است ولذا می فرماید ما باشیم و مرّ عقل امتناعی در کار نیست .

ایشان می فرمایند عقلاً این جواب درست است و روح این جواب به این نکته بر می گردد که قوام امر به حب و بغض نیست ولیکن در غالب موارد این گونه است ولی دائر مدار آن نیست و لذا گاهی مولی به اقل المبغوضین هم امر می کند که در بحثهای آینده خواهد آمد و در این صورت جائی که غرض های امر و نهی هر دو قابل تحقق است هر دو باقی می مانند و امتناع عقلی ندارد ولی امتناع عرفی باقی است یعنی عقلا محبوبیت و مبغوضیت را از امر و نهی در همه جا استفاده می کنند لهذا اگر کسی به چیزی امر می کند ظاهرش این است که ماموربه محبوبش است و اگر نهی می کند ظاهرش این است که منهی عنه مبغوض وی هست و کأنه حب و بغض در مبادی عند العقلا و العرف قوام امر و نهی است لهذا اگر دلیل امر و نهی هر دو لفظی باشد این ظهور عرفی و عقلائی شکل می گیرد که متعلق این امر محبوب بالفعل است و متعلق این نهی مبغوض بالفعل و برای دو دلیل ظهور عرفی ایجاد می شود و لازمه اش حصول تنافی میان امر به جامع و نهی از فرد است چون یک فرد نمی تواند هم متعلق محبوبیت باشد و هم متعلق مبغوضیت و لذا باید یکی از آن دو از بین برود بنابر این اگر مصلحت امر غالب بود دلیل امر بالملازمه ظهور پیدا می کند که فرد محبوب است ولو به طور مشروط این با ظهور نهی در فعلیت مبغوضیت آن فرد تنافی دارد و دلیل نهی بالملازمه آن را نفی می کند و اگر برعکس شد و مفسده غالب بود و فرد مبغوض بالفعل باشد مدلول التزامی اطلاق امر محبوبیت فعلی آن فرد است و با مدلول التزامی دلیل نهی بر مبغوضیت تنافی داشته و متعارض می شود پس اگر دو دلیل لفظی باشند میان دلالات آن ها تعارض ایجاد می شود چون مدلول عرفی اوامر و نواهی این است که متعلق آن ها نه تنها مصلحت و مفسده دارند بلکه متعلق امر محبوب بالفعل نیز می باشد و متعلق نهی مبغوض بالفعل هم هست و لذا تنافی و تعارض پیش می آید و چون دلیل نهی اخص است و گفته (لا تصل فی الحمام) مقید اطلاق امر می شود ولی اگر یکی از دو دلیل و یا هر دو غیر لفظی بود دیگر این مشکل پیش نمی آید چون عقلاًـ میان وجوب صرف الوجود و حرمت فرد تنافی در کار نیست و عدم محبوبیت یا مبغوضیت در آن فرد محذور عقلی ندارد.

ص: ۳۴۳

پس ایشـان اصـل این وجه چهـارم را رد می کنـد ولی به این مقـدار که امتنـاع عقلی را انکار کرده ولیکن تعارض عرفی را در دلیلین لفظیین می پذیرد و این جواب اول است که ما اصـلش را قبول داریم که قوام امر به حب و بغض نیست ولذا جواز ثابت می شود هم در جـایی که دلیـل لبی باشـد و هم جایی که دلیلین لفظی باشـد زیرا که تنافی عرفی را قبول نـداریم و وجهش را بیـان می کنیم و عرفاً هم بیش از امکان تحقق غرض در امر و نهی لازم نیست و بایـد برداشت فقها را چنانچه قائل به تعارض و تخصیص شده اند به گونه ای دیگر معنی کرد و مثل اینکه شرطیت و یا مانعیت از دلیل نهی استفاده شود.

ادامه بحث قبل(۹۳/۰۱/۲۵)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در وجه چهارمی بود که شهید صدر(رحمه الله) به عنوان بیانی برای امتناع در مساله اولی یعنی امر به جامع به نحو صرف الوجود (صلّ) و نهی از مقیـد و فرد (لاتصل فی الحمام) ذکر کرده انـد در وجه چهارم گفته شـد که نسبت به مبادی حکم که محبوبیت و مبغوضـیت است در آن فرد و مقیـد که محرم است اجتماع ضـدین صورت می گیرد زیرا که در عالم محبوبیت که مبادی امر است حب جامع به نحو صـرف الوجود به نحو مشـروط به فرد سـرایت می کنـد یعنی انسان جامعی را که می خواهد هر فرد را کـه ترک کرد و فرد دیگر را انجـام داد عیـن محبـوب است نه این که محبـوب چیز دیگری باشـد و این مصـداق آن باشـد لـذا به لحاظ مبادی یعنی محبوبیت و مبغوضـیت اجتماع ضـدین در آن فرد و مقید حرام شـکل می گیرد که ممتنع اسـت گفتیم خود ایشان به این بیان پاسخ درستی دادند که گذشت .

ص: ۳۴۴

جواب دوم: اگر اصل این سـریان را وجـداناً قبول کردیم و گفتیم فرد به نحو مشـروط محبوبش می شود می گوییم که این در جائی است که آن فرد از جامع مبغوض نباشد اما اگر مبغوض باشد این سـریان شـکل نمی گیرد و حب مشـروط از حب جامع نشأت نمی گیرد به دلیل آنچه که در بحث مقـدمه واجب گذشت که اگر مقدمه واجب دو فرد داشت یکی مباح و یکی حرام در آن جا بنابر وجوب مقـدمه ــ محبوبیت غیری مقـدمه ــ بحثی بین شـهید صدر(رحمه الله) و صاحب کفایه(رحمه الله) مطرح شـد که آیا این محبوبیت مقـدمه، مقـدمه محرمه را هم شامل است یعنی اگر فرضاً مقدمه حرام، چون موصـله بود انجام گرفت بنابر محبوبیت مقـدمه آن هم محبوب غیری است و لـذا با مبغوضـیت و حرمت آن منافات پیـدا می کنـد یا این که وجـدان می گویـد محبوب غیری شامل مقـدمه محرمه نمی شود و حب به مقـدمه غیر محرمه یا مقـدمه موصـله غیر محرمه تعلق می گیرد و مقدمه محرمه فقط مبغوض است و لا غیر و مبغوضیتش از بین نمی رود.

ایشان این مطلب را در آنجا قبول کردند و گفتند که علتش این است که این سریان جائی است که مانعی در کار نباشد اما اگر مانعی از جهت دیگر بود و بغض هم فعلی بود چون مقدمه مباحه هم هست و می تواند از آن راه محبوب و واجب نفسی انجام گیرد در ایـن صـورت بغض مقـدمه محرمـه فعلی است و اصـلاً حب غیری شامـل آن نمی شـود حتی اگر خیلی ضـعیف تر از محبـوب باشـد و در آنجـا گفته شـد که این نکته وجـدانی است و ممکن است گفته شود که این مطلب در حب غیری مقـدمه متصور است و این جا حب به جامع نفسی است .

پاسخ آن است که در این جا هم بالدقه حب آن فرد که هم مفسده و هم مصلحت دارد غیری است چون در حقیقت محبوب نفسی آن مصلحت و مفسده است که مسبب از فعل است مثلا نماز آثاری دارد و اثرش _ که مصلحت است _ محبوب نفسی است هر چند امر به فعل است نه به غرض از آن و نماز در حمام أثری و مفسده ای دارد پس در حقیقت متعلق حب نفسی و بغض نفسی آثار و مصالح و مفاسد مترتب بر افعال است و ما قبلاً نیز گفتیم که لازم نیست امر نفسی شارع به غرض اقصی بخورد بلکه ممکن است که ماموربه سبب غرض شارع باشد و در این جا به خاطر این که بر جامع صلاه آثاری مترتب می شود که مصلحت است و به خاطر این که در حمام است نیز مضراتی مترتب گشته و بار می شود فلذا محبوب نفسی و اصلی همان آثار است و فعل صلات به لحاظ عالم محبوبیت محبوب غیری است اگر چه به لحاظ عالم امر واجب نفسی است و همچنین است مفسده و حرمت پس در این جا می خواهد این فعل به لحاظ عالم حب و بغض نه به لحاظ عالم امر و نهی هم محبوب غیری و هم مبغوض باشد و حب غیری جامع مقدمه و سبب که فرد مباح دارد با بغض فرد محرم از مقدمه تضاد ندارد زیرا که به آن فرد سریان نمی کند پس در حقیقت این جا به لحاظ عالم مبادی امر و نهی یعنی محبوبیت و مبغوضیت مصداق همان بحث است که اگر آنجا در رد مرحوم آخوند(رحمه الله)آن حرف را قبول کردیم، در این جا هم همین طور است و این محبوبیت مشروط غیری است و اگر آنجا قبول کردید باید این جا هم قبول کند و در حقیقت حب و بغض نفسی به همان اثر و مصلحت و مضرت تعلق می گیرد و مصلحت و مضرت دو مسبّب مترتب بر فعل صلاه است.

ص: ۳۴۶

پس نه به لحاظ مبغوضیت مفسده و محبوبیت مصلحت نفسی اجتماع ضدین است و نه به لحاظ محبوبیت غیری جامع صلاه و مبغوضیت صلاه در حمام بله، فعل _ یعنی صلاه _ عنوان واحد است ولی مقدمه و سبب أثر محبوب یا مبغوض است و مثل باقی مقدمات و سبب ها است که قبول کردیم چنانچه دو فرد داشته باشد و یکی محرم باشد و دیگر غیر محرم، حب غیری به فرد محرم ترشح نمی کند و روی فرد محرم نمی رود حتی به نحو مشروط و ترک مقدمه مباحه، پس این سریان جائیست که آن فرد مبغوض نباشد.

جواب سوم: انکار اصل سرایت است یعنی ما اصل این سرایت را حتی نسبت به فرد مباح هم قبول نداریم ایشان این را وجدانی می دانست ولی ما می گوئیم محبوب همان عنوان جامع به نحو صرف الوجود است و این فرد مصداق محبوب است و این، هم وجدانی است و هم بر آن برهان داریم که نمی شود این فرد بماهوفرد متعلق محبوبیت قرار بگیرد حتی به نحو مشروط چون سؤال می کنیم این حب مشروط به چه چیزی مشروط است؟ آیا مشروط است به ترک فرد دیگر و یا مشروط است به ترک فرد دیگر و فعل فرد محبوب ؟ اگر بگوئید مشروط به ترک فعل دیگر و فعل فرد محبوب است معنایش این است که سریان حب به فرد در طول وجود آن فرد است و این غیر معقول بوده و تحصیل حاصل است یعنی وجود فرد سبب سقوط حب است نه این که منشأ و سبب فعلیت حب و شرط محبوبیت باشد پس این شق محال است و لذا ایشان نفرموده است که وجود آن فرد، شرط محبوبیت است بلکه قائل است شرط ترک فرد دیگر است و اگر افراد دیگر را ترک کند این فرد محبوب است.

بنابر این در این جا گفته می شود مقصود از این مشروطیت چیست آیا به این معناست که اگر افراد دیگر را ترک کرد حب به فرد فعلی می شود مانند واجب مشروط نزد صاحب کفایه(رحمه الله) یا به معنای محبوبیت اصل شرطیت است که شهید صدر(رحمه الله)در واجب مشروط نسبت به مبادی یعنی محبوبیت می فرمود که حب مشروط معقول نیست مگر حب به شرطیت یعنی محبوبیت فعلی جامع بین عدم شرط و فعل که اگر منظور فرض دوم است یعنی تعلق محبوبیت به جامع بین عدم افراد دیگر و وجود این فرد همان جامع صلاه است که حب هم به آن تعلق گرفته است یعنی جامعش خود آن طبیعت است و چیز دیگری نیست پس محبوبیت به فرد _ که جزاء است _ تعلق نگرفته است اگر منظورشان از حب مشروط فرض اول است یعنی بعد از تحقق شرط حب فعلی به فرد تعلق می گیرد این هم معقول نیست زیرا که لازمه اش در فرض عدم تحقق هیچ یک از افراد محبوبیت همه افراد است زیرا شرط تعلق محبوبیت به همه آنها فعلی شده است و این مراد، هم خلاف وجدان است و هم خلف بدلیت و صرف الوجودی جامع است و اگر منظورشان از حب مشروط به این معنی که محبوب این فرد یا آن فرد به عنوان انتزاعی احدهمای اسمی یا حرفی (هذا او ذاک) است که می گوئیم جامع به نحو صرف وجود واجب است ولی این حب جامع سبب می شود که من یکی از این افراد را می خواهم و یک محبوبیتی به فرد از خلال آن عنوان انتزاعی تعلق بگیرد و این با بغض در فرد جمع نمی شود و برگشت به اجتماع ضدین می کند که تعبیر رجوع تخییر عقلی در عالم محبوبیت و مبادی به تخییر شرعی مناسب با این منظور است .

جوابی که می توان مطرح کرد این است که اولاً: این در جائی است که بین آن افراد، جامع حقیقی نباشد و ذهن این جوامع انتزاعی و اعتباری را بکار می گیرد اما جائی که جامع حقیقی (صلاه) باشد ارجاع آن به جامع انتزاعی حتی در عالم حب و مبادی امر خلاف وجدان است چرا در جایی که جامع حقیقی نیست جامع انتزاعی می گیرند اما جائی که جامع حقیقی هست همان طور که امر به آن تعلق گرفته محبوبیت هم به آن تعلق می گیرد.

ثانیاً: جامع انتزاعی حتی اگر به نحو معنای حرفی و با (او) باشد باز هم باعث تنافی و تضاد نمی شود و مانند جامع حقیقی و یا انتزاعی اسمی است چون که به نحو صرف الوجود است نه مطلق الوجود و با نهی از فرد تنافی ندارد و می گوید این یا آن را بیاور و این فرد نیز منهی هست و اگر این را بیاوری، هم جامع را امتثال کرده و هم آن فرد را عصیان نموده است.

پس نه کلام مرحوم آخوند(رحمه الله)در واجب تخییری در این جا معقول است و نه برگرداندن به جامع انتزاعی، و اگر برگردانیم هم محذوری ندارد چون جامع صرف الوجودی و بدلی است و محبوبیت چنین جامعی با مبغوضیت یک فرد آن قابل اجتماع است بنابراین سرایتی در عالم محبوبیت و مبادی امر هم در کار نیست و نه به لحاظ منتهی امتناعی وجود دارد و نه به لحاظ مبادی حکم و عقلاً اشکالی ندارد امر به جامع صلاه به نحو صرف الوجود تعلق بگیرد و نهی از یک فرد آن باشد و نه به لحاظ معروض بالذات تنافی صورت می گیرد و نه به لحاظ معروض بالعرض و لذا ما باشیم و این نواهی و اوامر اگر نهی در شرطیت و مانعیت ظهور نداشته باشد مانند جایی که ناظر به دلیل امر نباشد وجهی برای تنافی و تعارض و تقیید نیست و قابل جمع هستند و بعید نیست فقها در مثل (صل) و (لاتصل فی الحمام) به نکته مانعیت و استظهاری استناد کرده و قائل به تخصیص شده باشند و الا اگر دلیل چنین ظهوری نداشته باشد و مجرد حکم تکلیفی باشد با امر به جامع به نحو صرف الوجود قابل جمع است.

بنابراین در مساله اولی که امتناع در آن سزاوارتر از مساله دوم است اگر قائل به جواز شدیم این اوسع المبانی در جواز است و این یعنی اگر امر به جامع بود نهی از فرد کافی است حتی اگر به همان عنوان باشد و همین مبنی در مساله دوم هم می آید یعنی اگر کسی در مساله اول جواز را اثبات کرد در مساله دوم هم به طریق اولی ثابت می شود چون آن جا هم امر به صرف وجود است و نهی متعلق به فرد است چون نهی انحلالی است و حرمت فرد با وجوب جامع تنافی ندارد حتی اگر یک عنوان باشند که ترکیب در آنها اتحادی است فضلاً اگر به دو عنوان باشد و از این می فهمیم که بحث های کبروی مهم است ولی اکثراً بحث را صغروی کرده و محط بحث را این نکته قرار داده اند که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر و این نکته بحث کبروی در مسأله اولی اوسع مداخل قول به جواز است و اگر این را ثابت کردیم آن جا هم ثابت می شود و اضیق مداخل قول به جواز بحث صغروی است که آقایان این راه را رفته اند و یک مدخل وسط هم وجود دارد که در جائی که دو عنوان مباین با هم باشند مثل امر به صلاه و نهی از غصب چون غصب مفهوما با صلاه مباین است گرچه منطبق بر مصداق صلاه است که کسی بگوید حتی اگر ترکیب اتحادی باشد چون از خلال دو عنوان مباین است باعث اجتماع ضدین نمی شود حتی اگر ترکیب آنها در مصداق اتحادی باشد که این مبنا در مسأله اولی نمی آید و در مسأله دوم قابل استناد است پس عقلا در هر دو مسأله امتناعی موجود نیست مگر این که امر شمولی باشد.

نظر مرحوم عراقی در اجتماع امر ونهی (۹۳/۰۱/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مساله اول از اجتماع امر و نهی گـذشت و چهار وجه برای امتناع اجتماع ذکر شد و همه این وجوه نیز دفع شد و نتیجه این شـد که از نظر عقلی امکـان اجتمـاع در مثـل (صـل) و (تحرم الصـلاه فی الحمام) اشـکالی نـدارد و نه در مبادی امر و نهی امتنـاعی است و نه در خود امر و نهی و نه در منتهی امر و نهی و قبـل از این که به مسـاله دوم منتقـل شویم یـک وجهی هم در تقریرات درس مرحوم محقق عراقی(رحمه الله)وجود دارد که ایشان چند تا مقدمه را ذکر کرده اند و بعداً می فرماید حق مساله این است که اگر دو عنوان متباین بودند مثل غصب و صـلات این جا امتناعی در کار نیست اما ایشان در مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) که جزء مشترک دارند ـ که (صـلاه) است ـ تفصـیل داده و فرموده اند که در این جا اگر مصـلحت امر به صلات بر مفسـده نهی غـالب بود اجتمـاع جایز است و اگر مغلوب بود و مفسـده نهی غالب بود امر ساقط می شود و می توان خلاصـه مطلب ایشان را در دو مقدمه تقریر نمود .

مقـدمه اول: ایشان در این مقـدمه همان نکته ای را که شـهید صـدر(رحمه الله) در وجه چهارم می گویـد نیز قائل هسـتند و آن نکتـه ایـن است که امر و اراده و محبـوبیت اگر به نحـو صـرف وجـود هم باشـد بـاز هم به فرد سـرایت می کنـد ولیکن به نحو مشـروط به ترک افراد دیگر و لذا مولی می گوید اگر آن فرد را انجام ندادی این فرد را انجام بده و این نشان می دهد که این فرد به نحو واجب تخییری، محبوب و مطلوبش است حال اگر آن فرد حرام باشـد معنایش این است که می گویـد این را انجام نـده و مبغوض او است و این اجتماع ضـدین است و این همان رجوع امر به جامع به نحو صـرف الوجود و تخییر عقلی به تخییر شرعی است که شـهید صدر(رحمه الله)فرمودند و معلوم می شود که ریشه این مطلب در کلمات محقق عراقی(رحمه الله)اسـت پس اگر مولاـ طبیعتی را خواست فرد را هم می خواهـد و اگر از آن فرد نهی کنـد این اجتماع ضـدین می شود تا این جا همان وجه چهارم است.

ص: ۳۵۱

سپس ایشان یک نکته فلسفی را اضافه می کند که این خواستن فرد و تعلق امر به فرد به حد جامعیش است نه مشخصات فردی آن یعنی هر فرد صـلاه یـک حـد جـامعی دارد که فصول و اجنـاس عالیش را در بردارد و قیودات و مشـخصات فردی نیز داردماننـد نماز در حمام و یا در مقبره بودن و این ها را حـدود سافله می گویـد و می فرمایـد این که می گوئیم فرد جامع محبوب، مشـروط می شود به ترک افراد دیگر این حب به مشـخصات فردیه و حـدود سـافله فرد نمی خورد بلکه به همان حـد جامعیش تعلق می گیرد و این صـلاتیت صلات در حمام، متعلق حب است اما حدود شخصیه که حدود سافله است متعلق حب قرار نمی گیرد و حب مشروط و تخییری به حد این فرد می خورد و این حدش عین جامع بوده و وجود جامع و حصه ای از آن می باشد و ذاتش همان است .

مقدمه دوم این جا دو حالت وجود دارد زیرا که این مصـلحتی که در جامع هست با مفسده ای که در مقید هست در مقام تاثیر بر مرجوحیت و مبغوضـیت در فرد ـ بنابر سـرایت ـ کسـر و انکسار می کنند و غالب غلبه می کند که اگر مفسده غالب باشـد

قهراً این فرد هم به حد جامعیش مبغوض می شود و دیگر نمی شود محبوب باشد و الا اجتماع امر و نهی لازم می آید پس امر به جامع به نحو صرف الوجود به افراد دیگر تعلق می گیرد و شامل این فرد نمی شود اما اگر مصلحت غالب بود در این جا کسر و انکساری به این نحو صورت می گیرد که حد جامعی فرد _ بنابر سرایت _ محبوب می شود ولیکن خصوصیات و مشخصات که حدود سافله است در فرد بر مبغوضیت باقی می ماند و هر چند مبغوضیت، ضعیف هم باشد از بین نمی رود و بر این مشخصات فردی باقی می ماند زیرا که این حد غیر از حد جامع است و اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در یک شیء نخواهد بود حال لازم است مکلف از نظر عقل عملی این را ترک کند و جامع را در فرد امتثال کند ولیکن اگر حکم عقل را مخالفت کرد و فرد حرام را انجام داد جامع محبوب را هم آورده و امتثال امر هم شده است ضمن این که کار حرامی را هم مرتکب شده است و معنای این مطلب جواز اجتماع در این فرض است پس ایشان براساس حدود ماهیات، جواز را تفصیل می دهد و این نکته در جائی که مصلحت امر، غالب باشد وجهی برای جواز است .

روح این بیان همان بیان چهارم است که عمده در این بیان، مقدمه اول است که آنجا گفته شد و همان سه پاسخ در آنجا بر این هم وارد

است و همانگونه که در پاسخ سوم گفتیم اصلاً محبوبیت از جامع بدلی به فرد سرایت نمی کند حتی به نحو مشروط و این تعبیر ایشان که مولی می گوید اگر فرد دیگر را ترک کردی این فرد را انجام بده و مطلوب است به این معنی نیست که آن فرد محبوب می شود بلکه بازهم مولی در این تقدیر جامع و صرف الوجود را می خواهد ولی ضمن فرد دیگری و این که می گوید آن فرد را انجام بده، از باب تحقق جامع است و این تخییر عقلی است نه شرعی حتی در عالم محبوبیت .

نسبت به مقدمه دوم دو ملاحظه دیگر برایشان وارد است.

اشکال اول : آنچه که در مقدمه دوم گفته شده وجهی ندارد چون اگر قائل نشدید به سرایت در این صورت جواز در هر دو فرض روشن است و اگر قائل شدید که حب از جامع به فرد ولو به نحو مشروط سرایت می کند و مولا می گوید این فرد را انجام بده حال شما یا حب و بغض را قوام امر و نهی می دانید یا خیر؟ اگر قوام امر و نهی نمی دانید و می گوئید با نبودن حب هم فعل می تواند مطلوب باشد پس امر به جامع نیز می تواند شامل فرد غیر محبوب هم باشد و این تفصیل جائی ندارد چون در جائی که مفسده غالب است هر چند در فرد حرام، حب موجود نیست ولی قوام امر به حب نیست بلکه به غرض در آن است و غرض هم در این فرد شکل می گیرد و عقلا هم حب و بغض قوام امر نیست پس بین امر به جامع و نهی از فرد تضادی نخواهد بود و اگر قائل شدید که محبوبیت، مبغوضیت و رجحان، قوام امر است و تا راجح و محبوب نباشد امر نیست و تا مبغوض نباشد نهی نیست باز باید در هر دو فرض قائل به امتناع شوید چه ملاک نهی، غالب باشد و چه مغلوب چون وقتی ملاک امر غالب شد امر فعلی است ولی دیگر نهی ای در کار نیست و چطور شما می گوئید نهی هم بر حد مشخصات و بر حدود سافله باقی می ماند چون نهی و مرجوحیت و مبغوضیت آن به مقید خورده است نه به قید و حدود سافله یعنی قید یا تقید ولی تقید به تنهائی مبغوض نبود بلکه مجموع و مقید مبغوض بود و گفتیم که در بغض به مرکب، کل جزء جزء مبغوض نیست و الا بغض جمیع الاجزاء می شود نه مجموع و بغض مرکب و مقید به معنای بغض تک تک اجزائش نیست و ظاهر دلیل هم نهی از مقید است نه تقید یا قید به تنهایی پس اگر بخواهد نهی بر قید یا تقید به تنهایی بماند این یک حرمت و نهی دیگری است و باید نهی از مقید ساقط شود لهذا این تفصیل درست نیست و باید در هر دو فرد قائل به جواز شوید در صورتی که قوام امر به تحقق غرض باشد نه به حب و بغض در متعلق آن و اگر قوام امر و نهی به محبوبیت و مبغوضیت باشد در هر دو فرض امتناع است و تفصیل وجهی ندارد ولذا شهید صدر(رحمه الله)نیز از آنجا که سرایت به نحو مشروط را پذیرفته، تفصیل ندادند و نتیجه را امتناع قرار دادند پس اشکال اولی که مخصوص ایشان است این است که بنابر سرایت امر به فرد حتی در موارد امر به نحو صرف الوجود فضلاً از مطلق الوجود تفصیل درست نیست .

اشکال دوم: که نتیجه اشکال اول است آن است که شما اجتماع را در جائی که مصلحت غالب باشد قبول کردید و می گوئید امر در این جا می تواند مطلق باشد و شامل فرد حرام هم می شود زیرا که به حد جامعی اش می تواند محبوب و مطلوب مولا باشد و نهی و مبغوضیت بر حدود و قیود سافله فرد باقی می ماند ، اما اگر نهی غالب باشد حد جامعی هم مبغوض می شود و امر نمی تواند باقی باشد ما می گوییم در این صورت باید به لحاظ ثمره عملی بحث اجتماع اثباتا قائل به جواز شوید چون ما که نمی دانیم کدام یک از ملاکات شارع اهم و غالب است و کدام مغلوب، پس به اطلاق امر تمسک می کنیم و می گوئیم شارع فرمود (صل) و اطلاقش شامل فرد محرم نیز می شود بدون آن که حرمت آن فرد هم رفع شود پس از اطلاق کشف می کنیم که ملاک امر غالب است و در این جا هم مطلق است زیرا که هر قدر که بشود به اطلاق دو دلیل تمسک کرد باید به آنها تمسک کرد و صورتی که ثبوتاً معقول است را کشف کنیم چون ما ملاکات را نمی دانیم و از اطلاق خطابات شارع کشف می کنیم.

پس در مقام اثبات در رابطه با ثمره بحث اجتماع می توان در همه جا به اطلاق در متعلق امر بدلی تمسک کرد و فرض امکان اجتماع را اثبات نمود مگر این که در موردی از خارج بدانید ملاک نهی غالب است که این فرض نادر و خارج از ثمره این بحث است که ما می خواهیم بنابر امتناع اطلاقات اوامر را تقیید بزنیم .

ادامه بحث قبل (۹۳/۰۱/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

مساله دوم جائی است که دو عنوان با هم تباین دارند مثل (صلّ) و (لا تغصب) که عمده بحث ها در این مساله واقع شده است و مسأله اول در برخی کلمات استطراداً ذکر شده است.

مقدمتاً ممکن است ادعائی شود که این ادعا را شهید صدر(رحمه الله)مطرح کرده و رد نموده است ایشان می فرماید ممکن است دو ادعای متقابل با هم در این مسئله مطرح شود یک ادعا این است که معروض بالذات امر و نهی چون وجود ذهنی است و وجود ذهنی متعلق معروض و متعلق حقیقی برای امر و نهی و مبادی آن است لذا هر گاه وجود ذهنی متعدد شد ، مشکلی دیگر در کار نیست و تعدد تصور ، وجود و لحاظ ذهنی برای این که اجتماع ضدین لازم نیاید کافی است حتی اگر عنوان ملحوظ هم یکی باشد پس تعدد عنوان را هم فضلاً از تعدد معنون لازم نداریم و اصل این که وجود ذهنی معروض بالذات و بالحقیقیه است قابل نفی نیست و برهان هم دارد که این ها عوارضی نیستند که بر خارج عروض پیدا کنند.

ایشان سه تقریب هم برای این مطلب ذکر می کنند که معروض حقیقی برای مبادی امر و محبوبیت و مبغوضیت وجودات ذهنی آن متعلقات و افعال هستند نه وجود خارجی آنها هستند.

تقریب اول: این که اگر این صفات بر وجود خارجی عارض باشند و امر و حب آمر به وجود خارجی فعل مکلف تعلق گرفته باشد در این صورت اگر وجود خارجی شکل نگیرد، حب و أمر بی معروض خواهد شد و این خلف و محال است .

ص: ۳۵۵

تقریب دوم : برهان دیگر این است که وجود خارجی فعل نمی تواند معروض حب و امر باشد چون تحقق وجود خارجی در طول امر و معلول آن است و باید امر فعلی باشد تا مکلف آن فعل مامور به را ایجاد کند پس فعل خارجی نمی تواند معروض باشد چون امر و مبادی آن از علل ایجاد آن است و محال است که معلول معروض علت باشد چون معلول متاخر از علت است و اگر معروض آن شود معروض بر عارض متقدم است و این تهافت در رتبه است که محال است .

مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله) قائل هستند که وجود واقعی امر و مبادیش از علل ایجاد فعل نیستند بلکه علم مکلف به امر، علت ایجاد فعل است و لذا اشکالی ندارد که وجود خارجی معروض وجود واقعی امر و مبادیش باشد.

این مطلب مشکل را حل نمی کند چون درست است آنچه که علت است وجود علمی امر است ولی وجود علمی مکلف به حکم فعلی است نه حکم تعلیقی که مشروط بر تحقق فعل در خارج باشد و اگر امر واقعی بر وجود فعل در خارج عارض شد فعلیت آن مشروط به تحقق معروض می شود که معلق بر آن است و تا معروضش شکل نگیرد فعلی نمی شود و در این صورت نمی تواند محرک باشد مثل این که تا مستطیع نشود وجوب حج معلق بر استطاعت، محرکیت ندارد و لذا تا به وجوب فعلی مبدل نشود محرکیت نخواهد داشت و بعد از تحقق معروض و فعل در خارج هم تحصیل حاصل است .

و به عبارت دیگر اگر امر واقعی معروض بر وجود خارجی باشـد مکلف قبل از وجود خارجی فعل می داند که این حکم فعلی نیست چـون معروضـش محقـق نشـده است و بعـد از عروضـش هم که تحصـیل حاصـل است و معنی نـدارد که محرک باشـد بنابراین محرکیت علم چنین امری از نظر مکلف محال خواهد بود و در لحاظ مکلف تهافت پیش می آید.

ص: ۳۵۶

تقریب سوم: ایشان بیان سومی هم دارند که بیان فلسفی است این که کلاً اضافه در ذات صفاتی که ذات الاضافه هستند ثابت است و از عوراضشان نیست و این اضافه مثل نسب اضافی عرضی مضاف به مضاف الیه های دیگر نیست _ مانند اضافه غلام به زید _ که این اضافه عرضی است ولی اضافه علم به معلوم ذاتی است یعنی در ذات و کینونت علم معلوم ثابت است و علم بدون معلوم و حب بدون محبوب تصور نمی شود و مثل غلام زید نیست که بدون زید هم غلام فرض می شود و به عبارت دیگر قوام صفات ذات اضافه در ماهیت، اضافه است که قهراً باید در وجود ذهنی آنها هم این اضافه و مضاف الیه محفوظ باشد ولذا وجود ذهنی آنها مشتمل بر اضافه است و این، برهان اتحاد علم و معلوم بالذات و حب و محبوب بالذات است .

این مطلب یک بیان درستی است که این اضافه در ماهیت این قبیل عوارض، اخذ شده است و به عبارت دیگر نسبت این اراده به مراد و علم به معلوم و حب به محبوب مثل نسبت وجود به ماهیت است نه نسبت عرض به موضوع و نه نسبت اضافه عرضی بین دو شیء بلکه شبیه نسبت به وجود به موجودات که عین آن است یعنی این وجودی ذهنی _ که برای ماهیت معلوم در ذهن ایجاد می شود _ هم علم است و هم معلوم _ چنانچه جنبه وجودیش را نگاه می کنیم می گوئیم علم و چنانچه جنبه ماهیتیش را که در آن موجود شده است نگاه می کنیم می گوئیم معلوم و همین گونه است در حب و اراده.

این تقریبات همه درست است و شکی در این نیست که وجودات ذهنی و صفاتی که در عالم نفس است از قبیل امر و نهی و مبادی آنها از قبیل محبوبیت و مکروهیت معروض بالذات آن ها متحد با وجود ذهنی خود آنهاست و محال است که معروض بالذات و حقیقی آن ها فعل در خارج باشند و بهترین دلیلش این است که در برخی موارد در خارج چیزی نیست و این ها در عالم نفس هستند پس این که معروض بالذات در ذهن است درست است ولی آنچه که مدعی می خواست استفاده کند _ که وقتی معروض بالذات وجود ذهنی است پس می شود به یک وجود ذهنی از عنوان واحد، حب تعلق گیرد و به یکی دیگر بغض و این اشکال ندارد و با تعدد وجود ذهنی ، اجتماع دو صفت متضاد بر یک معروض حقیقی شکل نمی گیرد، پاسخش این است که درست است که معروض بالذات این صفات در ذات خودش است ولی امتناع تحقق این صفات حب و بغض و اراده و کراهت به لحاظ جنبه ماهویش و بالحمل اولی آنها است نه بالحمل الشایع یعنی عنوانی که در آن منعکس شده است محبوب و مراد یا مبغوض و مکروه است یعنی حب و بغض به ملحوظ تعلق می گیرد که اگر واحد باشد از نظر ملحوظی و بالحمل الاولی محال است مجمع حب و بغض شود پس تعدد در لحاظ و وجود ذهنی در فرض وحدت ملحوظ و ماهیت در آن وجود ذهنی، کافی نیست و نمی شود ملحوظ و ماهیت واحده در ذهن، هم محبوب باشد و هم مبغوض مثل اینکه هم وجود صورت ذهنی معلوم باشد و هم عدمش.

بنـابراین تعـدد لحـاظ و وجود ذهنی بالحمـل الشایع کافی نیست بلکه تعـدد ملحوظ و وجود ذهنی بالحمل الاولی لازم است و باید محلوظها دو تا باشـند حال اگر دو تا ملحوظ بود یکی صلات و دیگری غصب این جا بحث می شود که آیا تعدد ملحوظ هـا یعنی تعـدد عنوان در دفع اشـکال تضـاد کـافی است یـا خیر؟ و اضـافه بر آن یـک شـرط دیگر هم لاـزم است که حتی اگر ملحوظ ها دوتا باشـند ولی اگر در نظر آمر این دو عنوان با هم در یکجا صـدق کنند باز هم محال است و جایز نمی باشد و به عبارت دیگر اضافه بر تعـدد ملحوظ و عنوان تعـدد معنون را هم شـرط کرده انـد و گفته اند که اگر ترکیب انضـمامی باشد نه اتحـادی، اجتمـاع جـایز است و الاـ محـال است و لـذا مشـهور بحث را به این شـکل مطرح کرده انـد که آیا ترکیب در مجمع، انضـمامی است یـا اتحـادی ولیکن برخی هم گفته انـد که تعـدد عنوان و ملحوظ برای دفع غـائله اجتمـاع کافی است حتی اگر ترکیب آن دو عنوان در خـارج و در مجمع اتحادی باشـد نه انضـمامی پس برای قول به جواز در این مسأله دو مبنا وجود دارد یکی این که نفس تعـدد عنوان و محلوظ برای جواز اجتماع کافی است و یکی دیگر این که تعـدد عنوان کافی نیست و تعـدد معنون هم نیاز است و یک مبنا هم برای جواز در مسأله قبل بود که حتی اگر تعدد عنوان هم نباشد و عنوان نیز واحد باشد مثل (صل) و (لاتصل فی الحمام) ولی امر بـدلی و به نحو صـرف الوجود باشد در این صورت هم اجتماع جایز و ممکن است یعنی خود بدلی بودن امر رافع غائله امتناع است پس سه ملاک برای جواز اجتماع مطرح است .

ملاک اول: بدلی بودن امر که از این جهت اوسع است که هم اشکال مساله دوم را در مثل (صل) و (لاتغصب) حل می کند و هم مساله اول را در مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام).

ملاک دوم: تعـدد عنوان و ملحوظ است که اگر ملحوظ دو عنوان باشـد در این صورت اجتماع ضدین لازم نمی آید نه در امر و نهی و نه در مبادی آنها حتی اگر معنون خارجی آنها واحـد باشـد و یک فعل و یک حرکت در خارج، هم مصداق صـلات باشـد و هم مصـداق غصب، و نفس تعـدد عنوان و مغـایرت حیثیت غصبیت از حیثیت صـلاتیت برای دفع محـذور تضـاد کافی است.

این ملاک هر چنـد در مسأله اول جاری نیست زیرا که در آنجا گفته شـد که امر به عنوان فرد هم به نحو مشـروط سـرایت می کنـد، ولـذا از این جهت ممکن است اخص از ملاک اول باشد لیکن از جهتی، اوسع از ملاک اول است چون اگر کسـی قائل شد که تعدد عنوان برای دفع غائله تضاد کافی است، باید در امر شـمولی هم این حرف را بزنند یعنی اگر امر شمولی بود و مثلاً امر به روزه یک ماه بود که شـمولی است و از جهتی روزه یک روز آن حرام بود ـ مثلاً ایذای مومن یا پدر ـ در این صورت روزه آن روز بالخصوص هم بایـد صـحیح باشـد ـ ولو در فرض جهل از حرمت تا قصـد قربت حاصل شـده باشـد ـ چون که تعـدد عنوان سـبب می شود که در این جا بـاز هم اجتماع ضـدین نباشـد و غائله اجتماع ضـدین لازم نمی آیـد در صورتی که ملاـک اول در اینجـا جاری نیست چون نکته آن ملاک بـدلیت امر بود و امر به این فرد از صوم تعلق گرفته است چون امر هم شمولی و انحلالی است پس اگر تعـدد عنوان را کافی بدانیم ـ ملاک دوم برای جواز ـ باید در این جا نیز قائل شویم به جواز اجتماع، هر چند ممکن است از جهت دیگری مانند عدم امکان امتثال و یا تزاحم امر و نهی قائل به عدم جواز بشویم .

ملاـک سوم: ملاـک دیگر این است که تعـدد ملحوظ و عنوان کافی نیست و بایـد معنون هم از نظر آمر دو تا باشـد یعنی باید ترکیب انضـمامی باشـد ولی اگر ترکیب اتحـادی شـد بـاز هم اجتمـاع ضـدین به حسب نظر آمر می شـود و محـال است ولـذا اصـحاب این مسـلک وارد آن بحث صـغروی می شوند که تعدد عنوان در کجا باعث تعدد معنون می شود و کجا نمی شود و این اضیق الملاکات جواز است .

مشـهور ملاـک سوم را اختیـار کرده انـد یعنی صـاحب کفایه(رحمه الله)و مرحـوم میزرا(رحمه الله)و کسانی که بعـد از صاحب کفایه(رحمه الله) آمـده اند عموماً دو ملاک و دو مسـلک اول و دوم را قبول نکرده و مسـلک سومی را قبول کرده اند و بحث میـان آنهـا صـغروی شـده که آیـا مجرد صـدق احـد العنوانین بر دیگری به معنـای ترکیب اتحـادی بوده است یا نه؟ و صاحب کفایه(رحمه الله)چون ترکیب انضـمامی را قبول نـدارد و صـحت حمل را دلیل بر ترکیب اتحادی می دانـد مطلقا قائل به امتناع شـده است و برخی هم ماننـد مرحوم میرزا(رحمه الله)در عنوانین عـامین من وجه ترکیب را انضـمامی دانسـته است و برخی هم مانند مرحوم آقای خویی(رحمه الله)تفصـیل داده اند که همه آنها بحث های صـغروی از این ناحیه است که تفصیل آن خواهد آمد.

سه مسلک در اجتماع امر ونهی(۹۳/۰۲/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شـد که ما در مسـئله دوم دو عنوان متباین با هم داریم مثل (صل) و (لا تغصب) که هیچ کدام از این دو عنوان ــ ولو به نحو اطلاق و تقیید ــ در دیگری اخذ نشده است و این موضوع مساله دوم است که آیا در این جا اجتماع جائز است و می شود در جـائی که مجمع شـکل می گیرد هم امتثال واجب باشـد ــ صـلات فعلی باشـد ــ و هم فعل، حرام باشـد چون غصب کرده است ــ البته در صورتی که جاهـل به غصب باشـد تـا قصـد قربت از او صادر شود ــ یا در صورتی که واجب توصـلی باشـد و قصد قربت در آن شرط نباشد عرض شد در این مسئله دوم سه مسلک برای جواز تصویر می شود .

ص: ۳۶۱

مسلک اول: دلیل اول این بود که اگر امر به صرف وجود بود اجتماع جائز است که این مسلک در مسئله اول جاری بود و اگر جاری باشد در مسئله دوم هم جاری است البته در جائی که واجب بدلی باشد مثل (صل) و (لا تغصب) و کسی که آن را قبول کنـد باید این جا هم قائل به جواز شود اما اگر امر شـمولی و به نحو طبیعت ساریه بود دیگر این مسـلک جاری نیست مثلاً اگر مولی به صوم کل ماه امر کرده باشـد و از ایذاء مؤمن یا پدر و مادر نهی، در این جا واجب هم انحلالی است و هر فرد از روزه در آن ماه چنانچه موجب ایـذای مؤمن یا پـدر و مادر باشـد به عنوان ایذاء حرام می شود و نمی شود آن فرد هم واجب باشد و هم حرام.

مسـلک دوم: کفـایت تعـدد دو عنـوان بـود و می گفت اگر امر و نهی به دو عنـوان تعلـق بگیرد چون بـا یکـدیگر تبـاین دارند اجتمـاع جائز است و اشـکالی نـدارد زیرا که اجتماع ضـدین در یک متعلق شـکل نمی گیرد تا محال و ممتنع باشـد و طبق این مسـلک تبـاین و تعـدد عنوان برای جواز اجتماع کافی است حتی اگر امر شـمولی و به نحو طبیعت ساریه هم باشـد و این بـدان

معناست که بین دو مسلک اول و دوم عموم و خصوص من وجه است یعنی طبق این مسلک دوم اگر صحیح باشد هر جائی که متعلق امر عنوانی بود که ذاتا غیر از عنوان منهی عنه است اجتماع اشکالی ندارد حتی اگر امر هم شمولی باشد و اجتماع ضدین در شی واحد نیست .

این مسلک دوم مورد اختلاف می باشد و شاید مشهور آن را قبول نداشته باشند و لیکن مورد قبول بعضی واقع شده است من جمله شهید صدر(رحمه الله) ، امام(رحمه الله)و برخی دیگر که قائلند نفس تعدد عنوان کافی است و نیازی به مسلک سوم نیست. در مقابل این مسالک سه گانه تقریبات یا وجوهی نیز برای عدم امکان قابل ذکر است که به آنها می پردازیم .

وجه اول: این است که درست است که در این جا دو عنوان متباین با هم داریم ولی این عناوین ذهنی بما هی حاکیه عن الخارج متعلق امر و نهی و مبدا حکم قرار می گیرند و این عناوین قنطره هستند برای تعلق امر و مبادیش به معنون خارجی که مولی این را می خواهد بنابراین اگر این ها بماهو محکی عن الخارج متعلق امر و نهی قرار بگیرد در حقیقت مولی وجود خارجی را می خواهد و نمی شود آمر یک فعل خارجی را ، هم بخواهد و محبوب بدارد و هم نخواهد و مبغوض بدارد چرا که ممتنع بوده و اجتماع ضدین است ولو در نظر آمر، پس مشکل اجتماع ضدین در این جا باقی است و تعدد عنوان برای دفع محذور اجتماع کافی نیست .

شهید صدر(رحمه الله) و برخی دیگر از علماء این بیان را جواب می دهند البته شهید صدر(رحمه الله)دو تقریب برای جواب ذکر می کند.

تقریب اول: این تحلیل نادرست است چون مرآتیت در این تحلیل مذکور به این معنا ـ که قنطره و حیثیت تعلیلی قرار می گیرد تا حب و بغض به وجود خارجی تعلق بگیرد ـ نیست زیرا اگر منظور این است که عنوان، سبب می شود که حقیقتاً حب و بغض به خارج تعلق بگیرد و بر آن عارض شود، قبلا گذشت که این محال است.

اگر منظور این است که به سبب این عنوان مکلف وجود خارجی و محکی را که خارجی است درک می کند و از عنوان به معنون می رسد جوابش این است که انسان در عنوان، خود عنوان را می بیند نه چیز دیگر و فنائیت به این معنی نیست که آمر از عنوان به عنوان دیگری منتقل شود تا آن را متعلق حب و بغض قرار دهد و معنای فنا این نیست که از حاکی به محکی که چیز دیگری است منتقل گردد بلکه همان عنوانی است که به ذهن آمده است و غیر از آن چیز دیگری مرئی نیست چون که این عنوان یک وجود ذهنی بالحمل الشایع دارد و یک ماهیتی دارد که همان است ولیکن به حمل اولی که به آن نگاه می کند مثلا وقتی انسان در لحاظ ذهنی به آن نگاه می کند ماهیت انسان را می بیند و آنچه که می بیند انسان است ولی انسان به حمل اولی پس محکی و حاکی همان عنوان است و چیز دیگری نیست و فرض بر این است که این ماهیت با ماهیتی که در غصب می بیند متباین و متعدد است پس اجتماع ضدین در یک شیء و یک ملحوظ لازم نمی آید و در حقیقت محکی بالذات همان عنوان و ماهیت است که متعدد است پس فنائیت و حکائیت مفاهیم از خارج مطلبی غیر از این نیست تا تصور شود که حکم عارض بر شیء دیگری غیر از عناوین می شود بلکه حکم و مبادیش از محبوبیت و مبغوضیت و اراده و کراهت عارض بر همان عناوین بالحمل الاولی می باشند که با تعدد آنها غائله اجتماع ضدین رفع می شود.

ص: ۳۶۴

تقریب دوم: این که اگر فرض کردیم آمر می خواهد به واسطه عنوان به محکی و معنون برسد و آن را ببیند و می خواهد به آن امر و نهی کند یعنی خارجیت را هم لحاظ می کند و درک می کند و می خواهد به این لحاظ امر و نهی کند ــ نه این که امر و نهی را حقیقةً بر وجود خارجی قرار می دهد که محال است ــ ایشان می گوید اگر این را هم قبول کنیم و بخواهد از راه عنوان و حاکی بر معنون مرئی حکم کند باز هم می گوئیم که این حکائیت به اندازه خارجیت آن ماهیت و عنوان است نه بیشتر از آن یعنی هر مفهومی و ماهیت تنها خارجیت آن ماهیت را حکایت می کند نه شییء زاید بر آن و عنوان (صلاه) مثلاً صلاه در خارج را حکایت می کند نه غصبیت در خارج را و کأنه گفته است من صلاه خارجی را می خواهم و غصب خارجی را نمی خواهم و روشن است که با فرض تعدد و تباین دو عنوان خارجیت آنها هم متعدد می شود هر چند وجود عینی آن دو ماهیت در خارج با هم متحد باشد نظیر عنوان حیوان را که بر انسان صادق است و از خلال این عنوان فقط حیوانیت انسان را می بیند نه ناطقیت آن را هر چند در وجود با هم متحد هستند.

بنابر این وقتی عنوان متعدد شد خارجیت آنها هم متعدد می شود چرا اگر عناوین قنطره و سبب برای عروض حکم و مبادیش بر وجود عینی خارجی باشد، اجتماع ضدین لازم می آید ولیکن این مطلب بدیهی البطلان و واضح الاستحاله است همانگونه که گذشت پس حکائیت عناوین در متعلقات احکام موجب اجتماع ضدین در مسئله دوم نمی شود و اگر صلات خارجی محبوب باشد غصب خارجی محبوب نمی شود و یا اگر غصب خارجی مبغوض بود صلات خارجی مبغوض نمی شود و این که متعلقات بماهو حاکیه عن الخارج است مشکلی ایجاد نمی کند و باعث نمی شود که حب و بغض روی یک موضوع و یک معروض جمع شود و اجتماع ضدین بشود .

وجه دوم: همان دو وجه سوم و چهارمی است که در مساله اول گذشت یعنی کسی بگوید امر به صلات مستلزم تخییر شرعی و امر مشروط به صلات در صورت ترک باقی افراد است و یا مستلزم ترخیص در تطبیق جامع بر فرد محرم است و این محال است حال ممکن است کسی بخواهد این دو تقریب را در اینجا هم بیاورد.

پاسخ این وجه هم روشن است که اگر یکی از این دو وجه را در آنجا قبول کنیم در این جا نمی آید چون اگر قائل به سریان محبوبیت از جامع به فرد به نحو مشروط هم بشویم در این جا محذوری نیست چون آنچه که محبوب مشروط است آن است که فرد جامع بماهو فرد من الجامع محبوب مشروط می شود به ترک افراد دیگر و در مانحن فیه فردیت مجمع برای صلات غیر از فردیتش برای غصب است یعنی در اینجا عنوان مشترکی میان مبغوض و محبوب حتی در فرد وجود ندارند تا اجتماع ضدین لازم بیاید بخلاف مسئله اول که در آنجا مبغوض، صلات در حمام بود و صلاتیت هم محبوب بود و هم صلاه بماهو صلاه خاص مبغوض بود ولی این جا بماهو فرد من الغصب مبغوض است نه بما هو فرد من الصلاه و فردیت صلاه فردیت غصب را نشان نمی دهد.

وجه دیگر هم که ترخیص در تطبیق جامع بر فرد است در اینجا نمی آید زیرا این هم به مقدار فرد آن جامع است نه عناوین دیگر که جامع آن ها را نشان نمی دهد بله، اگر به هر عنوان این فرد مرخص فیه بود با نهی از غصب منافات داشت ولیکن این گونه نیست و اگر کسی دلالت بر ترخیص تکلیفی را قبول کند به اندازه فردیت آن جامع است نه از همه جهات دیگر و ترخیص در این فرد منافات با حرمت عنوان دیگر ندارد و ترخیص از کل الجهات نیست بلکه تنها ترخیص در فرد آن جامع است .

وجه سوم: می توان وجه سومی را هم ذکر کرد که شهید صدر(رحمه الله) متعرض این وجه نشده است ولی بعید نیست که کسانی که قائل به عدم کفایت تعدد عنوان هستند و ملاک سوم را لازم دانستند نکته اش این وجه باشد که هر چند از نظر عنوان و ماهیتی که متعلق حب و بغض و امر و نهی است تعدد محفوظ است ولی اگر انسان بداند که این دو عنوانی که از لحاظ حمل اولی دو تا هستند در خارج یکی می باشد و به حمل شائع بر هم حمل شوند و اتحاد داشته باشند در این صورت نمی تواند هم به یکی از آنها مطلقا امر کند و هم از دیگری نهی کند و انطباق این دو بر هم در وجود خارجی از نظر او مانع است که هم فعل یکی را بخواهد و هم ترک دیگری را، پس تعدد عنوان کافی نیست و یک شرط اضافی هم می خواهد که این دو به نحو اتحاد در نظر مولی و مشرع بر هم حمل نشوند .

شاهدش این است که امر اگر به نحو طبیعت ساریه بود مولا ـ نمی تواند بگوید من روزه این سی روز را کاملاً می خواهم و روزه روز سیم را که ایذاء است را نمی خواهم و حرام کرده ام و این ممکن نیست بلکه در این جا قهرا یکی و یا هر دو ساقط است; اگر ملاک ها مساوی باشد هر دو ساقط می شوند و اگر یکی غالب باشد دیگری ساقط می شود حاصل این که عدم اتحاد در خارج شرط است که اگر در نظر آمر و ناهی یکی شدند محذور اجتماع ضدین به نظر خودش لازم می آید .

پاسخ این وجه به این است که باز هم در اینجا اجتماع ضـدین لازم نمی آید و اتحاد در وجود عینی خارجی دو ماهیت متباین با هم موجب اجتماع ضـدین حتی در نظر مولی نمی شود و از این جهت منافاتی ندارد که صوم را دوست داشـته باشد وایذا را هم مبغـوض و اجتمـاع ضـدین در عـالم نفس نمی شـود بله، از جهت دیگر محـذوری پیش می آیـد و آن این که مکلف نمی تواند هر دو حکم را امتثال کند و تکلیف بمالا یطاق است ولی این غیر از محذور اجتماع ضدین است که فی نفسه محال است مطلقـا حـتی بـا جهـل مکلف به یکی از آن دو بلکه این محـذور به لحـاظ منتهی و مرحله امتثـال است و لـذا خواست مولاـ که مکلف بتواند این دو را در عالم عینیت و تحقق از هم جدا کند و این محذور تزاحم است که موجب تعارض می شود چون که ترتب در آن معقول نیستماننـد امر به ضـدینی که ثالث ندارنـد یعنی فی نفسه ممکن است و محـذور عدم امکان جمع کردن در خـارج بـه لحـاظ مقـام امتثـال اسـت و فی نفسـه محـال واجتمـاع ضـدین نیست و شاهـد بر آن این که چه ترکیب در مجمع اتحادی باشد و چه انضمامی این محذور در امر به طبیعت، به نحو طبیعت ساریه و مطلق الوجود هست .

این وجه سوم نه صـحیح است ــ یعنی محـذور امتنـاع ثبوتی را درست نمی کنـد ــ و نه در مورد (صـل) و لاتغصب) که امر به نحو صرف الوجود است جاری است زیرا که با فرض بدلی بودن امر، دیگر تکلیف به مالایطاق هم در کار نخواهد بود.

ص: ۳۶۸

مسلک دوم در اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۲/۰۲)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد سه مسلک برای جواز اجتماع وجود دارد یک مسلک این بود که چنانچه امر به صرف وجود باشد اجتماع جایز است و مسلک دوم این بود که اگر دو عنوانی با هم متباین بودند این تعدد عنوان برای جواز کافی است و مسلک سوم قائل بود تعدد عنوان در جائی که ترکیب انضمامی است باعث جواز می شود که اضیق مسالک جواز بود.

بحث در مسلک دوم بود و سه وجه برای امتناع و عدم کفایت تعدد عنوان ذکر شد و جواب داده شد و نتیجه این شد که تعدد عنوان به نحو تباین، برای جواز کافی است و مستلزم اجتماع ضدین ـ محبوبیت و مبغوضیت ـ در یک معروض نیست و عرض شد که منظور از جواز یا امتناع فی نفسه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماع امر و نهی در نفس مولی است چون در مبادی امر و نهی مستلزم اجتماع ضدین می شود که فی نفسه محال است و به علم و جهل مکلف و یا قدرت و عدم قدرت او ربطی ندارد و نمی شود مولی یک چیزی را هم بخواهد و هم نخواهد و این نکته امتناع است که نکته ثبوتی است بر خلاف تکلیف به مالایطاق و غیر مقدور که مربوط به مرحله امتثال و منتهای حکم است که از باب تزاحم است مانند امر به دو ضدی که ثالث ندارند و یا امر به ضدین مطلقا است که آن هم بنابر اخذ قدرت در تکلیف محال است، والا فی نفسه محال نیست.

این نکته فوق را صاحب کفایه(رحمه الله)فرموده است و برخی به آن اعتراض کرده اند که اعتراض وارد نیست و این نکته درست است که بحث اجتماع بحث امتناع ثبوتی و در مبادی امر و نهی است چه مکلف عالم باشد و چه نباشد بر خلاف محذور غیر مقدور بودن که در منتهی است و آن هم ممتنع است اما نه از باب اجتماع ضدین در نفس مولا بلکه از باب عدم امکان امتثال و تکلیف به ما لا یطاق چون که تعلق حب و بغض به غیر مقدور ممکن است و در حب و بغض، مقدوریت شرط نیست مثلاً ـ دوست دارد به آسمان پرواز کند ولی امکانش را ندارد وامر به آن هم لغو است که شاید این لغویت در موارد جهل مکلف به احدالحکمین و امثال آن رفع شود بر خلاف محذور اجتماع امر و نهی که فی نفسه محال است و علم و جهل مکلف اجتماع را ممکن نمی سازد.

ص: ۳۶۹

ملاک دوم برای جواز این بود که خود تعدد و تباین دو عنوان برای جواز اجتماع کافی است یعنی فاقد محذور اجتماع ضدین و محبویت و مبغوضیت است چه امر به نحو صرف وجود باشد و چه به نحو مطلق الوجود و طبیعت ساریه، که در این فرض دوم هم محذور امتناع ثبوتی را ندارد هر چند ممکن است محذور تکلیف به غیر مقدور را دارا باشد و بدان جهت سبب تعارض دو دلیل شود و این مسلک مورد قبول بود ولی شهید صدر(رحمه الله) برای آن سه استثنا ذکر می کند.

۱ ـ استثناء اول این که اگر امر عبادی بود مثل وجوب نماز که در آن قصد قربت لازم است در این صورت ملاک دوم فی الجمله از کار می افتد یعنی این ملاک برای تصحیح مجمع و تحقق امتثال أمر کافی نیست چون اگر فعل صلاه با فعل غصب یک فعل باشد و ترکیب هم اتحادی باشد در این صورت درست است که به لحاظ امر و نهی محذور اجتماع ضدین پیش نمی آید چون که متعلق آنها دو عنوان مباین با هم هستند ولی چون که این فعل خارجی به عنوان غصب حرام است و عقلاً انجام

آن معصیت و قبیح است و ممکن نیست فعل قبیح دارای حسن بوده و عبادی باشد پس نمی تواند این فرد قربی باشد یعنی قصد قربت با انجام آن معقول نیست و دیگر مکلف نمی تواند قصد قربت کند زیرا که قصد قربت با معصیت و قبیح بودن فعل قابل جمع نیست چون قصد قربت یعنی فعل به عنوان حسن انجام گیرد و نمی شود کاری که حرام و معصیت و قبیح است حسن باشد و برای خدا انجام گیرد و لذا به جهت عدم تحقق قید عبادیت مجزی نخواهد بود البته این نکته فی الجمله است و همه جا نیست یعنی در جائی است که حرمت به مکلف واصل باشد و مکلف به غصب و حرمت آن عالم باشد اما در جائی که حرمت منجز نباشد مثلاً مکلف به عدم مغصوبیت علم دارد و یا شک مقرون یا ترخیص شرعی داشته باشد دیگر معصیت نبوده و قبیح نیست و از مکلف قصد قربت متمشی می شود و بنابر جواز مجزی خواهد بود .

ص: ۳۷۰

بعد خواهیم گفت که این استثناء می تواند یکی از وجوه فتوای مشهور به صحت نماز در مکان مغصوب در صورت جهل به غصبیت باشد البته در صورت منجزیت حرمت زمانی از مکلف قصد قربت متمشی نخواهد شد که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نباشد و ترکیب اتحادی باشد و اما اگر طبق آنچه که در مسلک سوم خواهد آمد ترکیب انضمامی باشد و معنون هم متعدد باشد در این جا عبادت و قصد قربت هم ممکن می شود چون دو فعل در خارج شکل می گیرد که مانند نگاه کردن به اجنبیه در نماز خواهد بود که یکی حسن و دیگری قبیح است و محذوری نخواهد داشت پس با وجود قول به مسلک دوم، بحث از مسلک سوم هم برای قائلین به مسلک دوم جا دارد که ببینند در کجا دو معنون است تا این استثنا لازم نباشد ولذا کسانی که مسلک دوم را قبول دارند برای تحقق یا عدم تحقق این استثنا نیازمند بحث از مسلک سوم هستند .

۲ _ استثنا دوم در جایی است که جامع ماموربه، عنوان رمزی باشد، عنوان رمزی باشد مانند عناوین اعتباری که ذهن با آن به عناوین دیگر اشاره می کند مثل عنوان احدهما یا احدها که باید اصحاب مسلک دوم این را نیز استثنا کنند یعنی اگر گفت (یجب احدها) و منظور وجوب یکی از آن خصال مثلاً ـ عتق و اطعام ستین مسکینا و صیام شهرین باشد و یکی از آنها حرام باشد در این صورت، هم باید قائلین به مسلک دوم این را استثنا کنند و ممتنع بدانند چون عنوانی که متعلق امر است بالدقه مشیر است به عتق، صوم و اطعام ستین مسکین و در حقیقت آن عناوین مامور به است ولی مشروط به ترک دیگری و لازمه اش این است که هم حرمت به یکی از آنها مثلاً ـ صوم _ که موجب ایذاء پدر است _ تعلق گرفته باشد و هم وجوب و مثل این است که بگوید صوم دو ماه حرام است ولی اگر اطعام ستین و عتق را ترک کردی واجب است فلذا صوم شهرین هم مبغوض و هم محبوب می باشد و اجتماع حب و بغض ولو به نحو مشروط و در یک تقدیر هم، محال است .

ولیکن به نظر ما باید در این مطلب تفصیل داد و این استثنا در صورتی درست است که امر به احدها برگشت کند به امر به هر کدام از این ها مشروط به ترک دیگری یعنی در حقیقت سه امر و سه محبوبیت مشروط داشته باشیم یعنی به تخییر شرعی به معنائی که صاحب کفایه(رحمه الله)گفته بود برگشت کند که لازمه اش آن است که اگر هر سه را ترک کرد محبوبیت هر سه فعلی فعلی می شود اما اگر جامع مردد به نحو معنای حرفی یا انتزاعی اسمی متعلق امر باشد و سه محبوب در کار نباشد بلکه جامع احدهما است که چنانچه هر سه را نیز ترک کند یک واجب و یک محبوب را ترک کرده است در این صورت صحیح آن است که چنین امر بدلی به فرد سرایت نمی کند ــ همان طور که در أمر به جامع طبیعی و ذاتی هم گفتیم که به فرد سرایت نمی کند ــ پس اگر برگشت این عنوان رمزی به سه محبوبیت مشروط باشد و یا امر به نحو مطلق الوجود و طبیعت ساریه باشد محبوبیت به افراد سرایت می کند و اجتماع ممتنع خواهد بود و الا محبوبیت به فرد سرایت نمی کند و فرد متعلق امر نخواهد بود یعنی هر کدام از خصال به خصوصیته واجب نیست و جامع محبوب است ولی جامع انتزاعی و این ــ طبق ملاک اول ــ با حرمت فرد منافاتی نداند .

۳ ــ استثنا سوم که خیلی مهم است ــ نکته اهمیتش خواهد آمد ــ این است که دو عنوان که متعدد هستند باید در تمام مفهومشان با هم متباین باشند و جزء عنوانی مشترک نداشته باشند و اگر جزء عنوانی مشترک داشته باشند باز هم اجتماع ممتنع است مثل (اکرم العالم) و (یحرم اکرام الفاسق) که در اکرام عالمی که هم عالم است و هم فاسق اجتماع ضدین لازم می آید چون که متعلق وجوب و حرمت یک جزء مشترک با یکدیگر دارند و آن اکرام است که در هر دو عنوان موجود بوده و با سریان امر به فرد و حصص آن عنوان مشترک اجتماع ضدین لازم می آید زیرا که محبوب ضمنی یک جامع مانند محبوب استقلالی آن در فرد مبغوض قابل جمع نیست .

ص: ۳۷۲

مثال دیگری که می توان زد این است که مثلاًـ بگوید (اذا دخل المومن فقم له) و (اذا دخل الفاسق لاـ یقم له) یعنی قیام تعظیمی برای مومن واجب است و برای فاسق حرام، حال اگر مکلف در یک مجلس نشسته باشد و مومن و فاسق با هم داخل شدند و قیام کند این قیام وی هم تعظیم فاسق است و هم تعظیم مؤمن، یعنی هم حرام است و هم واجب که محال است .

به عبارت دیگر اجتماع ضدین به لحاظ امر ضمنی به آن جامع مشترک لازم می آید و امر ضمنی هم به یک عنوان مثل امر استقلالی است و هم مطلق است و همچنانکه در امر استقلالی به یک عنوان و نهی از فرد آن اجتماع لازم می آید در این جا هم همین طور است و فرقی نمی کند و امر ضمنی هم مثل امر استقلالی به فرد عنوان مشترک سرایت می کند و با مبغوضیت آن حصه جمع نمی شود.

این استثنا هم در جائی درست است که امر شمولی و به طبیعت ساریه تعلق گرفته باشد نه بدلی اما اگر امر بدلی بود و متعلق به صرف الوجود، مثل (اکرم عالما) و (یحرم اکرام الفاسق) دیگر محبوبیت و أمر به فرد و حصه محرم از آن جامع مشترک سرایت نمی کند مگر مبنی بر قبول سرایت مشروط در مسأله اولی که آن را قبول نکردیم و لذا شهید صدر(رحمه الله)این گونه تفصیل نداده است چون که در امر به صلات و نهی از صلات در حمام فرمود حب مشروط پیدا می شود و به حصه آن جامع سرایت می کند و این هم در امر استقلالی می آید و هم در امر ضمنی ولی ما چون آن سرایت را قبول نکردیم باید در اینجا این گونه تفصیل بدهیم که اگر امر شمولی و مطلق الوجود بود چون انحلالی است پس یک وجوب ضمنی هم به این فرد ازاکرام یا قیام تعلق می گیرد و اجتماع ضدین شکل می گیرد و این اشکال و استثنا درست است اما در صورتی که امر بدلی و به نحو صرف الوجود بود چون ما ملاک اول را قبول داریم در حب استقلالی هم سرایت به حصه را قبول نداشتیم تا چه رسد به حب ضمنی و طبق آن مبنی در أمر بدلی این استثنا لازم نیست.

ص: ۳۷۳

پس استثنا سوم این شد که اگر بین دو عنوان یک جامع مشترک موجود بود باعث امتناع می شود حال یا مطلقا برای کسی که ملاک اول برای جواز را قبول ندارد و یا در امر شمولی و طبیعت ساریه برای کسی که ملاک اول را هم قبول داشته باشد.

شهید صدر(رحمه الله) این سه استثنا را در ذیل مسلک دوم فرموده اند که در بحث های آینده از آن ها استفاده خواهیم کرد.

دفع برخی توهمات در جواز اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۲/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

از آنچه که در مباحث قبلی گذشت به این نتیجه رسیدیم که ملاکات جواز اجتماع امر و نهی مختلف است و در حقیقت سه ملاک برای جواز اجتماع امر و نهی تصویر شد که گذشت و استثنائاتی هم در ملاک دوم بیان شد و امروز می خواهیم نتیجه گیری کنیم که توضیح چند نتیجه همراه با دفع برخی توهمات لازم است.

۱- یکی این که آنچه برخی از بزرگان در تحریر محل و معنای بحث اجتماع امر و نهی فرمودند و بر آن اصرار ورزیده اند درست نیست آنها گفته اند جواز اجتماع امر و نهی مبتنی بر دو نکته است ۱) مجمع واحد نباشد و تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون باشد و ۲) این که دو معنون که در مجمع متلازم با یکدیگر هستند حکم، از احد المتلازمین به دیگری سرایت نکند پس باید این دو مبنی را قبول کنیم یکی این که ترکیب در مجمع انضمامی است و دو این که حکم، از احدالمتلازمین به دیگری سرایت نکند ولذا اگر گفتیم که ترکیب اتحادی است، اجتماع ضدین لازم می آید و همچنین اگر گفتیم انضمامی است ولی حکم، از احدالمتلازمین به دیگری سرایت می کند مثلاً قائل شدیم که حرمت از غصبیت به صلاتیت سرایت می کند و بالعکس باز هم اجتماع ضدین لازم می آید البته چون که سرایت در متلا زمینی که احدهما علت دیگری نیست واضح البطلان است و لذا در نکته دوم بحث نکرده اند و آن را مفروغ عنه گرفته اند، بله اگر یکی علت و مقدمه دیگری شد ــ بنابر وجوب غیری متلازمین ــ در این صورت نیز سرایت و اجتماع ضدین شکل می گیرد ولذا تنها در نکته اول مبحث اجتماع را قرار داده اند و نتیجةً این که هر کدام از این دو مبنی منتفی شود، وجه امتناع می شود و لذا در تقریرات آقای خوئی(رحمه الله)(۱)این گونه آمده است و براین تاکید کرده که مبنای جواز قبول آن دو نکته است و مبنای امتناع عدم قبول یکی از آن دو نکته است این گونه بحث ــ که به قول ایشان صغروی است ــ درست نیست و مبنای قول به جواز سه مبنای مستقل از هم است که دو تای آنها بحث کبروی است.

ص: ۳۷۴

۱- مصباح الاصول، ج۲، ص ۱۷۱.

۱ ــ یکی کفایت بدلی بودن واجب یعنی اگر امر بدلی و به نحو صرف الوجودی بود نه مطلق الوجود و أمر به طبیعت ساریه خورده بود در این صورت نفس بدلی بودن امر برای عدم سرایت و عدم اجتماع ضدین کفایت می کند حتی اگر دو عنوان هم یکی باشد مثل امر به (صلات) و نهی از (صلاه فی الحمام) و این بحث کبروی است که آیا بدلی بودن امر کفایت می کند یا خیر و معنای اینکه آیا امر به صرف وجود می خورد این است که تخییر عقلی به تخییر شرعی بر می گردد یا خیر و اجتماع

حب و بغض در فرد می شود یا خیر.

۲ _ مبنای دوم کفایت تباین دو عنوان بود که اگر مفهوم مشترکی میان دو عنوان نبود نفس تباین این دو مفهوم برای عدم سرایت کافی است حتی اگر امر هم مطلق الوجودی باشد و بحث در این جا هم کبروی است حتی اگر ترکیب در خارج اتحادی باشد و عناوین به گونه ای باشد که تعددش موجب تعدد معنون نشود زیرا که نکته امتناع، لزوم اجتماع ضدین در یک معروض است و در این جا دو معروض موجود است _ معروض بالذات و بالعرض _ و البته این ملاک برای جواز سه استثنا داشت که گذشت.

۳ _ مبنا و مسلک مسلک سوم : تعدد معنون است که همان بحث صغروی است که ایشان می فرماید و این که آیا این دو عنوان در خارج یک فعل هستند یا دو فعل _ وجود صلاتیت غیر از غصبیت است _ و این دو مقوله یا دو فعل با هم جمع شده اند و متلازمین شده اند که این مسلک اینگونه معرفی می شود که ترکیب انضمامی است و اتحادی نبوده و تعدد معنون در خارج مانع سرایت است مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) فقط این سومی را مبنای بحث و نزاع قرار داده است ولذا بحث را صغروی دانسته است و کأنه مفروغ عنه گرفته است که بنابر عدم انضمامی بودن ترکیب یعنی عدم تعدد معنون، سرایت قطعی است زیرا که عناوین قنطره هستند و آنچه که در خارج است مقصود و معروض امر و نهی است و نمی شود در آن واحد یک فعل در خارج، هم واجب باشد و هم حرام در صورتی که گذشت که نفس تعدد عنوان و یا صرف الوجودی و بدلی بودن امر نیز برای عدم سرایت کافی است و تنها قول به جواز مبتنی نیست بر تعدد معنون و انضمامی بودن مجمع.

البته شاید علت این که ایشان مستقیم مسلک سوم را مبنا قرارداده اند به خاطر این است که صاحب کفایه(1)در ابتدا فرموده بود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست و با بساطت بلکه بسیط الحقیقه بودن هم سازگار است مانند صدق عناوین متباین بر ذات باری تعالی که بسیط الحقیقه است و بحث ها را به این طرف سوق داده که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نمی شود و تنها این مسلک و ملاک را مبنای قول به جواز قرار داده اند.

۲ _ نکته دوم این که آیا باید قید وجود مندوحه در موضوع این بحث اخذ شود یا خیر؟ یعنی آیا اگر مندوحه نباشد قطعا باید امتناعی شویم؟ یعنی اگر جائی مکان غیر غصبی از برای سجود باشد این مندوحه است که بحث می شود اگر نماز را در مکان غصبی انجام داد صحیح است یا خیر و اما اگر جای دیگری ندارد و نماز فقط در ضمن غصب امکان تحقق دارد این صورت عدم مندوحه است حال برخی گفته اند که جایی که مندوحه نیست معلوم است که باید امتناعی شویم چون اجتماع امر و نهی لازم می آید چون هم امر به آن صلات است و هم نهی از غصب و غیر از اینجا هم که نمی تواند نماز بخواند مثل این تکلیف است که بگوید هم وضع جبهه بر آن مکان مغصوب بکن و هم نکن و این اجتماع امر و نهی است و جوازی هم باید در این جا قائل به امتناع شود چون بازگشت این کلام به (صل) و (لا تصل) و یا سجده بجا بیاور و به جا نیاور، است این توهم درست نیست مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) این مطلب را در ضمن مقدمات و توضیح محل بحث ذکر کرده است و پاسخ داده است که این توهم باطل است و در صورت عدم مندوحه هم قائل به جواز ، جوازی است چون امتناعی که در باب اجتماع امر و نهی است امتناع ثبوتی است و مربوط به عالم جعل و مبادی حکم است نه به انتهای حکم و عالم امتثال ولذا اجتماع امر و نهی فی نفسه محال است و داخل در باب تعارض است نه تزاحم چون امتناعی می گوید جاعل ثبوتاً نمی تواند موضوع واحدی را هم بخواهد و هم نخواهد چون اجتماع ضدین در نفس او لازم می آید که محال است مگر این که معروض دو عنوان و یا معنون آنها متعدد باشد و این محذور اثباتاً و نفیاً ربطی به وجود مندوحه و عدم آن ندارد یعنی اگر معروض امر و نهی واحد باشد جایی که مندوحه هم باشد محال است و اگر معروض امر و نهی متعدد و دو تا شد در جایی که مندوحه هم نباشد اجتماع ضدین نیست یعنی آنچه ماموربه است، صلات است و آنچه که منهی عنه است غصب است و داخل در تزاحم است نه تعارض یعنی اگر ترکیب بین این ها به گونه ای بود که می شد به احدهما امر کرد و از دیگری نهی اجتماع ضدین نبود حال یا چون معنون دو تاست و یا چون تعدد عنوان کافی است و در عالم جعل حکم محذوری نبود.

۱- کفایه الاصول، ص۱۵۹.

اما این که چگونه مکلف بین این ها را جمع کند و هر دو را امتثال نماید این محذوری در عالم امتثال است نه در عالم جعل و این مثل همه موارد دیگر تزاحم است که دو تکلیف با هم قابل امتثال نمی باشد که علی القاعده آن که اهم است فعلی و مطلق می شود و دیگری به نحو ترتب مشروط به ترک دیگری می شود و این جا هم اگر نماز اهم است وجوب نماز فعلی می شود و اگر حرمت اهم است حرمت فعلی می شود و مکلف می تواند هر دو را مخالفت کند که وضع جبهه بر مکان مغصوب بکند _ تصرف در غصب _ بدون نماز خواندن و لذا تزاحم می شود مثل ضدینی که ثالث دارند و مکلف هر دو را نمی تواند امتثال کند، ولی عصیان هر دو ممکن است و مثل باقی موارد تزاحم بین حرام و واجب است و به عبارت دیگر تصرف سجودی بدون قصد نماز علی کل حال حرام است اما سجود در ضمن نماز اگر اهم باشد واجب می شود و اجتماع ضدین هم لازم نمی آید و در عالم جعل تنافی نیست بلکه تزاحم در مرحله امتثال پیش می آید که علی القاعده است و در باب تعارض داخل نیست و آثاری دارد که ترجیح اهم یکی از آنهاست و همچنین بحث ترتب و بحث هایی که در تزاحم گذشت پس لازم نیست در این مبحث قید وجود مندوحه اخذ شود و چه مندوحه باشد و چه نباشد بحث جواز و امتناع مطرح است .

ما در این جا می خواهیم یک نکته اضافه کنیم که دو مورد داریم که خروجشان از بحث توهم شده است یکی موارد عدم مندوحه که پاسخش گفته شد و یکی دیگر هم هست که شاید مد نظر مستشکل این بوده است و باید به آن اشاره شود و آن این که اگر امر انحلالی و به نحو طبیعت ساریه باشد هر چند به دو عنوان باشد بلکه دو معنون هم باشند از بحث اجتماع خارج است و قائل به جواز هم باید آن را ممتنع بداند چون که امر به نحو طبیعت ساریه به هر فرد فرد خارجی سرایت می کند و قائل به جواز هم باید امتناعی شود مثل این که امر بکند به کل صلاه و به نماز در هر مکان که این امر به طبیعت ساریه نماز در هر مکان حتی مکان غصبی است یا مثلاً امر کند به اجرای رجم زانی محصن ولیکن در جائی اجرای حد موهن باشد و موجب تضعیف اسلام شود حرام است که در اینجا دو عنوان است که بر یک فعل صادق شده است و اگر تعدد عنوان در آن موجب تعدد معنون هم بشود باز هم جواز ممکن نیست و این موارد را این شخص می خواهد از باب اجتماع خارج کند چون نمی شود در این جا فعل واحد هم واجب باشد و هم حرام حتی به نحو تزاحم.

مرحوم آقای خویی(رحمه الله) این فرع را ذکر نکرده است ولی نکته ای که ایشان فرموده است در این جا هم می آید که ما دو حرکت داریم یک حرکت صلاتی که ماموربه است و یک حرکت غصبی که منهی عنه است یا این که طبق ملاک دوم تعدد عنوان کافی است برای این که اجتماع ضدین (امر و نهی) بر یک معروض نشود و نکته امتناع که اجتماع ضدین در جعل است در این جا هم نیست و محذور در همان منتهی و مرحله امتثال است ولیکن از حیث نتیجه مانند نکته اجتماع است چون که تزاحم هم به این گونه منجر به تنافی در جعل و تعارض است ولذا باید این را از مبحث جواز اجتماع خارج کرد نه از باب نکته اجتماع ضدین در عالم جعل بلکه از باب نکته لغویت و عدم امکان ترتب که در همان جا ــ یعنی باب تزاحم ــ هم موجب تعارض است یعنی اگر فقط نظر به لزوم اجتماع ضدین باشد این فرض داخل در بحث اجتماع است زیرا اجتماع ضدین لازم نمی آید ولذا قبلاً گفتیم که دو مسلک دوم و سوم برای جواز أعم من وجه از مسلک اول است و اما اگر مقصود اثر امتناع باشد که لزوم تنافی و تعارض بین دلیل جعلین است به نحوی که جهل و علم مکلف در آن دخیل نباشد در این فرض تعارض در عالم جعل شکل می گیرد ولو از باب لغویت بعد از فرض شرطیت قدرت در تکلیف یعنی نتیجه اصولی ــ که لزوم تنافی بین دلیل جعلین است ــ در این مورد هم ثابت می شود و مانند امر به ضدینی که ثالث ندارند خواهد شد چون اگر بخواهد تصرف صلاتی بکند غصب کرده است و اگر بخواهد غصب نکند باید آن تصرف صلاتی را ترک کند یعنی نه امتثال هر دو و نه عصیان هر دو مقدور است بلکه همواره احدهما انجام گرفته و دیگری ترک شده که ضروری و قهری است و ترتب میان آنها ممکن نیست و اگر احدهما اهم باشد فقط امر به آن معقول است ولا غیر و میان دلیل آنها قهراً تعارض و تساقط است همانند موارد اجتماع بنابر امتناع هر چند ملاکش لغویت باشد نه اجتماع ضدین در نفس مولی .

شاید کسی که مندوحه را مطرح کرده است اشتباه کرده باشد و منظورش این بوده که امر به طبیعت ساریه تعلق گرفته باشد گرچه بالدقه محذور اجتماع ضدین نیست ولی نتیجةً مثل اجتماع ضدین است بنابر اخذ قدرت در تکلیف از حیث سریان تنافی از عالم امتثال به عالم جعل و مثل موارد اجتماع امر و نهی تعارض می شود این دو توضیح در اینجا لازم بود که اشاره کردیم.

مسلک سوم در بحث اجتماع امر ونهی (۹۳/۰۲/۰۷)

Your browser does not support the audio tag.

دیروز عرض شد قبل از ورود در مسلک سوم ــ که مشهور آن را اختیار کرده اند ــ لازم است چند نکته در ذیل این بحث توضیح داده شود که دو نکته را دیروز ذکر کردیم و یک نکته را هم امروز اضافه می کنیم .

۳ ــ حاصل این نکته این است که بحث اجتماع امر و نهی در جائی است که متعلق امر و نهی دو عنوانی باشد که در مجمع صادق هستند مثل امر به صلات و نهی از غصب یا امر به صلات و نهی از صلات در حمام اما در جائی که امر، به عنوان تعلق بگیرد و نهی به قید یا مشخصه ای در آن، مثلا امر می کند به صلات و از کون فی الحمام نهی می کند و مکلف در حمام نماز بخواند این موردخارج از بحث امتناع است و تعدد قید ذات مقید مسلم است ولذا یک حرام انجام داده و یک واجب اگر در حمام برود و نماز بخواند یا امر به قرائت کند و نهی از جهریت در قرائت ، یعنی اگر امر به ذات مقید بکند و نهی کند از تقید یا قید آن که قطعاً این مورد جایز است و جای توهم اجتماع ضدین نیست زیرا که قید یا تقید غیر از ذات مقید است پس ماموربه ذات مقید است و منهی عنه قید است و اینها متعدد هستند و لذا برخی که خواسته اند بحث کبروی جواز اجتماع را در چنین موردی قرار دهند اشتباه و خلط کرده اند و مورد بحث، انطباق دو عنوان بر یک فعل است و لذا در اشکال بر کلام محقق عراقی(رحمه الله)[(۱)](#)در مسأله اولی ــ که فرمود حرمت کون فی الحمام باقی می ماند ــ عرض کردیم نهی به مقید خورده است نه قید و اگر نهی تنها به قید خورده باشد از بحث خارج است و در این جا تعدد روشن است و کسی نباید امکان این را دلیل بگیرد که پس اجتماع امر و نهی ممکن است و این را نمی شود داخل در بحث اجتماع و نهی دانست و بحث اجتماع امر و نهی در جائی است که همان مجمع و فعلی که با عنوانی متعلق امر است با عنوان دیگری متعلق نهی شود نه این که متعلق امر ذات آن فعل باشدو تنها قیدش متعلق نهی قرار بگیرد .

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص۴۱۱.

بعد از این که صحت مسلک اول و دوم با استثناءاتی که داشت مشخص شد و به تفصیل در هر کدام بحث شد وارد مسلک سوم می شویم; و اما مسلک سوم ــ که می خواست از راه تعدد معنون اجتماع را تجویز کند و امتناع را نفی ــ عرض کردیم مشهور این مسلک را دنبال کرده اند و دو بحث کبروی ذکر شده در دو مسلک اول و دوم را مطرح نکرده اند و کأنه امتناعشان را مفروغ عنه گرفته اند و این که اجتماع، به آن دو نحو هم جائز نیست و تنها از راه تعدد معنون اجتماع جایز می شود ولذا خواسته اند این راه و مسلک را اثبات کنند.

ظاهر عبارت مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)در کفایه (۱)اطلاق امتناع اجتماع است و می گوید اجتماع امر ونهی در مجمع واحد ممتنع است و مقدماتی را برای اثبات امتناع ذکر کرده است و چون بحث ایشان نقص داشته _ چنانچه خواهیم دید _ مرحوم میرزا(رحمه الله) و دیگران سعی کرده اند تفصیل داده و ضابطه ای برای جواز اجتماع و امتناع آن ارائه دهند ولذا ما ابتدا مطلب صاحب کفایه(رحمه الله) را ذکر می کنیم سپس به تفصیل مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله)می پردازیم.

مرحوم آخوند(رحمه الله)برای مختار خودشان چهار مقدمه ذکر می کند که عبارتند از:

مقدمه اول: احکام تکلیفی با هم متضادند و ایشان اینگونه شرح می دهد که چرا وجوب و حرمت با هم متضادند و در کدام مرحله با هم تضاد دارند چون برای حکم _ طبق مسلک و تعبیراتش _ چهار مرحله قائل است ۱)مرحله اقتضاء و۲) مرحله انشاء و ۳) مرحله فعلیت و ۴) مرحله تنجز و می گوید احکام تکلیفی در مرحله فعلیت با هم تضاد دارند یعنی امر فعلی با نهی فعلی از یک فعل، محال است چون که با هم ضدین هستند.

۱- کفایه الاصول، ص ۱۶۰.

مقدمه دوم: می فرماید مقصود از احکام که به افعال مکلفین تعلق می گیرد اسامی و عناوین نیست بلکه این معانی اسما و عناوین آلت برای خارج و خواستن فعل خارجی هستند چون غرض مولا انجام گرفتن فعل خارجی است نه آن عناوین پس اگر فعل خارجی یک فعل شد این جا _ هم آن را می خواهد و هم نمی خواهد و به این سبب میان دو حکم فعلی متضاد، اجتماع ضدین به وجود می آید پس مرکز اجتماع ضدین فعل خارجی است و اگر معنون یکی بود اجتماع ممتنع است ولو از خلال دو عنوان باشد .

مقدمه سوم: تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست به جهت صدق عناوین متعدد بر شی واحد مثلاً یک وجود هم انسان است و هم حیوان و هم ناطق و هم عالم و هم عادل است و عناوین متعددی بر یک شی صدق می کند بلکه بر واجب بسیط الحقیقه که بسیط مطلق است نیز عناوین متعدد صدق می کند با این که بسیط الحقیقه است پس تعدد عنوان دلیل بر تعدد معنون نیست.

مقدمه چهارم: دفع دخل است که صاحب فصول(۱)گفته است اگر قائل به اصاله الوجود شدیم تعدد عنوان باعث تعدد معنون نیست ولی اگر قائل به اصاله الماهیه شدیم هر عنوانی یک ماهیت است و تعدد آن مستلزم تعدد معنون می شود ولی ایشان می گوید ماهیت حد وجود است که اگر وجود واحد شد ماهیت حقیقی مقولی هم واحد است و این بحث ربطی به آن بحث فلسفی ندارد.

مفاد مقدمه اول این بود که احکام با هم متضاد هستند و این حرف درست است گرچه استدلال ایشان و مراحلی که برای حکم تصویر کردند قابل قبول نیست و نکته امتناع، لزوم اجتماع ضدین در مبادی حکم است و در یک شی نمی تواند حب و بغض یا مصلحت غالبه و مفسده غالبه جمع شود البته ممکن است بگوئیم بعث و تحریک هم به لحاظ منتهی در یک عنوان جمع نمی شود _ که قبلاً در سه تقریب گذشت _ مقدمه دوم که می گفت متعلق احکام عناوین و اسماء نیستند بلکه آلت و مرآتی برای معنون خارجی هستند این مقدمه نیز نادرست است و بطلانش به تفصیل گذشت و گفتیم معروض بالذات و معروض بالعرض در جائی که عنوان واحد است ولی امر به نحو بدلی و صرف الوجود است و با هم دیگر متباین هستند، متعدد است و وحدت معروض لازم نمی آید نه بالذات و نه بالعرض و درست است که مصلحت و مفسده در موجود خارجی است ولی محال است که خارج، معروض حکم و مبادیش قرار بگیرد و آنچه که معروض حقیقی است عنوان است پس وقتی تعدد بود اجتماع ضدین لازم نمی آید و محذور تکلیف به مالایطاق هم در فرض بدلی بودن امر نیست _ ملاک اول _ و در فرض شمولی بودن اگر دو عنوان با هم متباین باشند محذور دیگری است و اجتماع ضدین نیست _ ملاک دوم _ پس حتی اگر وجود خارجی یکی باشد ولی عنوان متعدد باشد باز اجتماع ضدین لازم نمی آید .

۱- الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه، ص۱۲۵.

برخی در این جا خواسته اند دفاعی بکنند و گفته اند این مقدمه گرچه باطل است چون ایشان می گوید احکام از خلال عناوین به خارج می رود و این محال است و باید حکم به عنوان در ذهن تعلق بگیرد ولی نیازی به این مقدمه نداریم و همان مقدمه اول برای ما کافی است چون بالاخره غرض و مصلحت در فعل خارجی ایجاد می شود و ما گفتیم امر نیاز به مصلحت غالبه دارد و نهی نیاز به مفسده غالبه و نمی شود فعل خارجی واحد هر دو را دارا باشد و در فعل خارجی یا مصلحت غالب است و یا مفسده غالب و هر دو قابل جمع نیستند و متضاد هستند پس اگر معنون یکی شد یک فعل نمی تواند هم مصلحت غالبه داشته باشد و هم مفسده غالبه و اجتماع ضدین لازم می آید حتی اگر معروض امر و نهی وجود ذهنی باشد نه خارجی .

پاسخ این مطلب در ملاک اول و دوم مفصلاً بحث شد که با فرض بدلی بودن امر، مصلحت با مفسده ضعیف هم باشد باز هم مستلزم فعلیت امر و نهی است اگر صرف وجودی باشد چون امتثال هر دو ممکن است و اگر امر مطلق الوجودی باشد باز هم باتعدد و تباین دو عنوان اجتماع ضدین و کسر و انکساری در متعلق حب و بغض لازم نمی آید چون که دو عنوان متباین و متعدد هستند هر چند محذور تکلیف مالا یطاق لازم بیاید که ربطی به نکته بحث اجتماع ندارد پس مقدمه دوم که در حقیقت انکار ملاک اول و دوم است تمام نیست و اجتماع ضدین با فرض تعدد عنوان و یا بدلی بودن أمر لازم نمی آید و مقدمه چهارم هم مربوط به کلام صاحب فصول است که کلام ایشان نادرست است و کلام صاحب کفایه صحیح می باشد .

باقی می ماند مقدمه سوم که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست که باآن می خواهد مسلک سوم را نفی کند و بگوید تعدد عنوان _ به دلیل صدق عناوین متعدد بر شـی واحد _ موجب تعدد معنون نیست پس با فرض صدق دو عنوان مامور به و منهی عنه بر هم اجتماع ضـدین لازم می آیـد و لـذا ایشان امتناعی شـده انـد ولی باید در این مقدمه سوم ایشان _ که امتناع مطلق را اختیـار کرده _ اتحـادی بـودن ترکیب را در مجمـع اثبـات می کرد و بایـد می گفت که معنـون در مجمع حتمـاً یکی است در صورتی که ایشان تنها گفته است تعدد عنوان مسـتلزم تعدد معنون نیست ولذا بر ایشان اشـکال شده است که نفی اسـتلزام، نافع نیست با این که ممکن است معنون در مجمع متعـدد باشـد پس چرا شـما قائل به امتناع شـده اید بلکه باید در هر مورد بررسـی کرد و دید آیا معنون ها یکی است یا دوتاست .

پس از این مقـدمه سـوم قـول به امتنـاع مطلـق اسـتفاده نمی شـود چون شـما نفی کردیـد لزوم تعـدد عنوان به تعـدد معنون را و وحـدت را که مبنـای امتنـاع است اثبـات نکردیـد و بایـد این نکته را ثـابت کنیـد که هر جا دو عنوان بر یک مجمع صادق بود ترکیب اتحادی است نه این که لازم نیست انضمامی باشد و لذا اکثراً گفته اند این چه استدلالی است و این مقدمه سوم، ایشان را به مطلوبش که امتناع به صورت مطلق است نمی رساند.

همچنین استشـهاد ایشـان به انطباق عناوین متعـدد بر بسـیط الحقیقه و باری تعالی هم تمام نیست زیرا در باری تعالی مقولات و ماهیات به معانی دیگری است ولـذا تعـددی که در جاهای دیگر مسـلم است مثل تعـدد بین عوارض مقولی متباین با هم و یا با تعدد بین ذات و جوهر و عرض هم در باری تعالی معقول نیست بنابراین استشـهاد مذکور تمام نیست و مقصود از صفات باری تعالی معانی دیگری است .

این دو اشکالی است که بر مقدمه سوم ایشان وارد شده است و لذا مرحوم میرزا(رحمه الله)در مقام رفع این نقص و همچنین بیان ضابطه در این بحث بر آمده اند که کجا تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود و کجا نمی شود و در کجا ترکیب در مجمع اتحادی است و کجا انضمامی است و خواسته است تفصیلی فنی ارائه دهد که در بحث آینده متعرض آن می شویم.

مسلک سوم در جواز و امتناع (۹۳/۰۲/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسلک سوم بود که جواز و امتناع را مبتنی بر وحدت و تعدد معنون و وجود خارجی آن دو عنوان در مجمع العنوانین می کرد که صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) قائل به امتناع شد و مقدمات چهارگانه ای را بیان کرد که مقدمه سوم مربوط به مسأله وحدت و تعدد معنون بود که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نیست و بر آن اشکال شد که شما باید وحدت معنون را اثبات بکنید و تنها نفی استلزام تعدد کافی نیست زیرا که عدم استلزام تعدد عنوان برای تعدد معنون و نفی ترکیب انضمامی نیست تا امتناع ثابت شود ولذا مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله)(۲) خواسته است این نقص را جبران کند و سعی نموده است بر این ضابطه _ که در کجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است تا اجتماع جایز باشد و در کجا مستلزم تعدد معنون نیست تا قائل به امتناع شوند _ اقامه برهان نماید و در حقیقت تفصیل داده اند و معیاری در این تفصیل بیان کرده است که قبل از این تفصیل نکته روشنی را می گویند که منظور ما از صدق دو عنوان بر مجمع عناوینی است که بر افعال مکلفین صادق است چون بحث در اجتماع امر و نهی است و اوامر و نواهی به افعال مکلفین تعلق می گیرد نه به ذوات یا اوصاف مکلفین ولذا وقتی می گوئیم (عناوین متعدد) منظور عناوین است که بر افعال مکلفین صادق است مثلاً اگر می گوید (اکرم العالم) یک متعلق امر داریم که (اکرام) است و یک موضوع امر داریم که (عالم) است و عالم و یا خود مکلف موضوع تکلیف است و اکرامش متعلق آن است مثلاً نماز متعلق و معروض امر و نهی است نه نمازگذار و مصلی و وقتی از عناوین بحث می شود مراد عناوینی است که بر افعال مکلفین منطبق است بله، ممکن است موضوعات مورد اضافه متعلق قرار بگیرند مثلاً اکرام عالم واجب است و اکرام فاسق حرام است که در حقیقت برگشت می کند به مقید شدن متعلق و مطلق اکرام، متعلق امر نیست بلکه مقید یعنی اکرام عالم متعلق امر است و اکرام را به لحاظ اضافه اش به موضوع تضییق کرده ایم از مطلق به مقید و مقید از فعل مکلف هم فعل مکلف است.

۱- کفایه الاصول، ص ۱۶۰.

۲- تقریرات بحث فی اجتماع الامر و النهی ، ص۲۳.

پس بحث از عناوینی است که بر افعال مکلفین صادق است و بحث این است که اگر دو عنوان بر افعال مکلف صادق بود آیا بالدقه در آن مجمع یک فعل موجود است یا دو فعل و ترکیب میان آنها انضمامی است یا اتحادی بعد می گوید عناوین بر دو قسم است عناوین اشتقاقی و عناوین مبدئی و منظور از عناوین اشتقاقی عناوینی هستند که بر ذوات به جهت عروض عوارض و مبادی بر آن حمل می شوند مثل عالم، طبیب، فاسق، بلند، کوتاه، جهری، اخفاتی و امثال این صفات اشتقاقی و خلاصه عنوان

اشـتقاقی عنوانی است که بر ذاتی حمـل می شود به لحـاظ عروض عوارض و اضافه این بر آن مثل طول ، بلنـدی ، فسق، علم و امثـال این ها و به جهت عروضـشان یک عنوان اشـتقاقی از آن ذات معروض انتزاع می شود و بر آن ذات صـدق می کنـد و به این گونه تـأثیر حیـثیت تعلیلی می گویـد یعنی عروض آن عرض علت صـدق عنوان بر ذات می شود و خود آن عرض و مبـدأ مصداق آن عنوان نیست و این چنین عنوانی اشتقاقی است که بر ذوات حمل می شود .

نوع دوم عنـاوین مبـدئی هسـتند که از خود همـان مبـدء و عرض انـتزاع شـده است و عنوانی است صـادق بر خود آن عرض یا جوهر که حقیقت آن را حکایت می کنـد و مصـداق بالذات آن عنوان است نه اینکه بر ذاتی به لحاظ عروض عرض و مبدأ ـــ که چیز دیگری است بر آن ـــ صدق می کند مثل علم ، عدالت، فسق، کوتاهی، بلندی که عناوین خود عوارض می باشـند و یا عناوین مبدئی که بر جواهر صادق است مثل انسان ، حیوان، نبات، جماد و این نکته شبیه تفصیلی است که در مشتق خواندیم و بین مبدا و مشـتق فرق گذاشـته و گفتیم که مبدأ اسم خود عوارض و فعل است و مشـتق اسـمی است که بر ذات متصف به آن عوارض صادق است.

ص: ۳۸۵

البته در اینجا تحلیلی اضافه می شود و آن این که نوع اول چون که بر ذات منطبق است و مصـداقش ذاتی است که این مبـدا بر آن عارض شـده است، عروض مبـدء بر آن حیثیت تعلیلی صادق است یعنی خود آن عرض و جهتی که سـبب انتزاع این عنوان از ذات شـده است مصداقش نیست بلکه ذات، مصداقش است; عالم برذات منطبق می شود نه بر علم ولیکن عروض علم علت این انطباق و انتزاع است أما منطبق و مصـداق بالـذات نیست و یا به عبارت دیگر حیثیت تقییدی نیست یعنی این صدقی که این جا می کند بر خود آن صفت نیست و اگر بخواهیم بر خود صفت منطبق کنیم باید بگوئیم عروض علم سبب می شود که عالم رابر ذات متصف حمل کنیم که این را حیثیت تعلیلی می نامنـد و لذا می فرماید عناوینی که از این قبیل است تعددشان مسـتلزم تعدد معنون نیست یعنی حتی اگر نسـبت میان دو عنوان عموم من وجه باشد مثلا بر یک ذات هم عنوان عالم منطبق است و هم فاسق و یا هم ابیض و هم حلو ـ مثلاً نُقل که هم ابیض است و هم شـیرین ـ ولی تعدد این ها مسـتلزم تعدد معنون نیست چون معنـون ایـن دو، خـود مقـوله مبـدئی عرض نیست چـون که مشـتق بر عرض صـادق نیست بلکه بر ذات متصـف به آن به جهت عروض صـادق است و ممکن است یـک ذاتی ده تـا عرض داشـته باشـد که ذات واحـد است و صـدق هم بر ذات است و این عوارض حیثیت تعلیلی هستند که آن عناوین بر آن ذات که یک وجود شخصی یا نوعی و مقولی دارد حمل شود.

ص: ۳۸۶

همچنین اگر این عرض افتراق داشته و جای دیگر هم منطبق باشد که آن ذات دیگر با این ذات مباین باشد و مثلاً مقوله ای دیگر باشد این هم با وحدت در مجمع منافات ندارد و معنایش این نیست که این عرض که در این جا صادق است باید آن ذات مقولی دیگر هم این جا باشد پس باید معنون در مجمع متعدد باشد و در این جا دو تا ذات است نه اینچنین نیست چون یک عرض می تواند بر دو ذات یا دو جوهر و دو مقوله متفاوت عارض شود مثلاً هم حیوان سفید یا طویل باشد و هم نبات یعنی هم اعراض و مبادی متباین می توانند بر یک ذات ـ شخصی یا نوعی ـ عروض داشته باشند و هم یک عرض می تواند بر ذوات متعدد ـ شخصی یانوعی ـ عارض شود پس نه مورد افتراق داشتن عناوین اشتقاقی دلیل تعدد است چون ممکن است عرض بر دو مقوله متفاوت عارض شود و وحدت عرض مستلزم وحدت مقولی یا خارجی معروض آن نیست و نه اجتماع عروض چند عرض بر یک ذات محال است ولذا انطباق دو عنوان اشتقاقی که مصداقش ذات است ـ به جهت عروض عرض، نه خود آن عرض ـ تعدد این چنین عناوینی در مجمع موجب تعدد معنون نیست چون معنونش آن ذات است و وحدتش و یکی بودنش با تعدد حیثیات تعلیلی آن عوارض و مبادی منافاتی ندارد.

همچنین اگر یک عنوان، اشتقاقی بود و دیگری مبدئی که آن عنوان مبدئی متصف به وصف و عنوان اشتقاقی باشد که در این صورت نیز معنون همان مقوله مبدئی است پس عموم من وجه و مورد افتراق داشتن عناوین اشتقاقی موجب تعدد ذات نیست فضلا از افتراق از یک طرف.

اما نوع دوم ـ یعنی عنوان مبدئی ـ عناوینی هستند که بر خود آن عوارض و مبادی و یا بر جواهر صدق می کنند که این جا دیگر این گونه نیست که به جهت امری خارج از آن عنوان صدق صورت می گیرد بلکه صدق در این جا از این جهت است که در معنون حقیقت آن عنوان محقق می شود و این معنای آن است که جهت صدق در این جا تقییدی است یعنی صدق عنوان سفیدی یا علم بر حقیقت عرضی، سفیدی یا علم به جهت اتصاف آن مصداق به چیز دیگری نیست بلکه مصداق بالذات خودش است و این گونه نیست که چیزی عارض بر علم شده و سبب شده که علم علم شود بلکه حقیقت آن عرض و کیف نفسانی علم است چه از مقولات عرضی باشد و چه از مقولات جوهری، مثلاً حیوان و انسان که بر حیوان یا انسان صدق می کند به جهت حقیقت آنها است و به خاطر عروض چیزی بر مصداق بالذات این عناوین مبدئی نیست ولذا مقولات حقیقی همه مبدئی هستند و صدقشان به جهت این است که آن عنوان حقیقت و ماهیت آن وجود را مشخص می کند و خود عنوان در مصداق بالذات محقق است نه به جهت اضافه دیگری و لذا این را جهت تقییدی می نامند و این غیر از تقیید در باب مطلقات است و منظور این نیست که مفهومی را مقید کنیم بلکه منظور این است که حیثیت آن عنوان هر جا که صدق می کند تمام حقیقت آن مقوله است ـ و این عکس تقیید است ـ و فرقی نمی کند که چه مقوله از اعراض باشد و یا از جواهر، این ها عناوین مبدئی هستند و جهت صدق به جهت تحقق مبدء در آن معنون است بر خلاف صفات اشتقاقی که مبدء، علت می شد که ذات مصداق شود و در این عناوین مبدئی اگر نسبت بین دو عنوان عموم من وجه بود و از دو طرف هر دو عنوان مبدئی مورد افتراق داشتند در این صورت تعدد آنها موجب تعدد معنون خواهد شد به شرطی که عموم من وجه باشد و این ضابطه ترکیب انضمامی در مجمع و در نتیجه جواز اجتماع طبق مسلک سوم است یعنی دو شرط لازم است.

اولاً: بایـد دو عنوان مبدئی باشـند نه اشـتقاقی و حیثیت صدقشان در مجمع تقییدی باشد یعنی تمام حقیقت و ماهیت مصداق را نشان دهد.

ثانیاً: باید هر دو نسبت به یکدیگر مورد افتراق داشـته باشـند یعنی نسبتش با دیگری عموم من وجه باشد مثل نماز و غصب که مورد افتراق از دو طرف دارند بنابر این هرگاه این دو شرط موجود بود در مجمع تعدد معنون داریم و تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است بالـدقه گرچه از نظر عرفی گفته شود که مجمع یـک چیز است ولی در واقع دو چیز است اما چرا این گونه است و برهان آن چیست؟

تعبیرات ایشان مختلف است یکی این که چون دو عنوان با هم از دو طرف افتراق دارنـد پس تمام حقیقتشان مفترق وجدای از هم است پس دو حقیقت هسـتند و یکی نیسـتند و اگر در مجمـع صـدق می کننـد هر دو حقیقت در آن موجود است که تمـام الحقیقه هریـک نمی توانـد بـا دیگری یکی باشـد و این خلف است و الاـ وحـدت اثنین لازم می آیـد و تمام حقیقت مصـداق بالذات یک عنوان، نمی شود تمام حقیقت مصداق بالذات دیگری هم باشد مگر این که مورد افتراق نداشـته باشد پس تقییدی بودن با افتراق داشتن از دو طرف برهان تعدد معنون است.

تعبیر دقیق دیگری نیز موجود است که گفته شود چنـانچه ماهیات هم عرض ، حقیقی و مبـدئی باشـند نمی شود بر وجود واحد صـدق کننـد و وجود باشـد یعنی یک وجود نمی توانـد دو ماهیت تمام الحقیقه داشـته باشـد بله ماهیات طولی که اجزای ذاتی آنها را تشـکیل می دهند و تحلیل ماهیات نوعی هسـتند مثل جنس ، نوع و فصل می توانند یک وجود داشـته باشند زیرا که در حقیقت، محصـل آنهـا و فعلیت آنهـا به نوع و فصل است ولی این ها هم طولی و افتراق از دو طرف ندارنـد و هم تمام الحقیقه نیسـتند و جزء آن هسـتند و نمی شود وجود واحد دو حقیقت نوعی داشـته باشد پس هر کجا که دو عنوان مبدئی هر دو از هم افتراق داشته باشند در مجمع دو حقیقت و دو وجود دارند .

ص: ۳۸۹

بنـابر این حاصـل بیـان و ضـابطه ارائه شـده از طرف ایشان به این بر می گردد که اگر دو عنوان هر دو یا یکی از آنها اشـتقاقی بودنـد لازم نیست معنون متعـدد باشـد و یک ذات می توانـد عوارض مختلفی داشته باشـد یا یک مقوله می تواند هم مصداق بالذات خودش باشد و هم معروض عرض دیگری اما اگر هر دو عنوان مبدئی باشـند و نسبت میان آنها عموم من وجه باشد در این جا قطعاً در مجمع معنون متعـدد است مثلاً اگر صـلات اسم حرکتی مقولی و مبـدئی بود که محقق صـلات است _ مثلاً از مقوله فعل نفسانی و یا وضع بود _ و غصب از مقوله (أین) و اشـغال مکان بود که مقوله دیگری است پس این ها در مجمع دو مقوله و دو معنون هسـتند که عرفاً در این مکان با هم جمع شـده اند و وجوب یکی از آن دو با حرمت دیگری منافاتی ندارد و اجتماع ضدین در یک شیء لازم نمی آید بر خلاف عناوین اشتقاقی.

این حاصـل ضـابطه ای است که محقـق نـائینی(رحمه الله)ارائه نموده است برخی بر ایشـان اشـکال کرده انـد که آنچه در اینجا گفته است بر خلاف مبنای خودشان در باب مشـتق است که آن را بسـیط دانسـته و معنایش را همان مبدأ لابشرط از حمل قرار داده است بنابراین فرقی میان عناوین اشتقاقی و عناوین مبدئی نیست و باید ترکیب در هر دو انضمامی باشد.

پاسخ این اشـکال روشن است زیرا که در بحث مشـتق نیز مسلم است که مشتق بر ذات به جهت قیام مبدأ بر آن صدق می کند و بر خود مبـادی و اعراض صـادق نیست و همین مقـدار برای مـا نحن فیه کـافی است و بحثهای دیگر در مشـتق بحثهای لفظی تحلیلی است که تـأثیری در مـا نحن فیه نـدارد یعنی بحث در معنـا و مـدلول لفـظ مشـتق است که آیا مرکب است از (ذات لها المبدأ) و یا بسـیط است ودر فرض بسیط بودن آیا منتزع از ذات است به جهت قیام مبدأ به آن _ مسلک کفایه _ و یا منتزع از لحاظ لابشـرطی و آلی مبـدأ است _ مسـلک محقق دوانی(رحمه الله)که مرحوم میرزا(رحمه الله)آن را تقویت می کرد _ یعنی عوارض، معروض خود را نمایان می کنند و معروض را از خلال لحاظ آلی به عارض می توان دید که در این صورت حقیقت آن عرض مسـتقلاً دیده نمی شود با این وجود مصداق و محکی مشتق ذات و معروض آن عوارض و مبادی می باشند و مبادی جهـات و حیثیـات تعلیلی و آلی برای دیـدن ذات و صـدق مشـتق بر ذات اسـت و ایـن مطلب بـا آنچه کـه مرحـوم میرزای نائینی(رحمه الله)در مانحن فیه گفته است تهافت و تناقض ندارد.

به عبارت دیگر مبدأ وقتی خودش و حقیقتش به نحو مستقل لحاظ شود موضوع له برای أسماء مصادر می باشد که عناوین مبدئی و حیثیت صدقشان تقییدی می باشد و وقتی به نحو آلی لحاظ می شود که ذات متلبس به آن در آن دیده شود موضوع له برای اسماء مشتقه می باشد که بر آن ذات متلبس به مبدأ صادق خواهد بود که واحد است و تعدد عوارض آن را متعدد نمی کند.

ادامه بحث قبل (۹۳/۰۲/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجتماع امر و نهی بود به مسلک سوم و آن ضابطه ای که مرحوم میرزای نائینی(رحمه الله)برای تعدد معنون ذکر کرده بود، رسیدیم و بیان شد که ایشان عناوین را به عناوین اشتقاقی و مبدئی تقسیم کرده و می فرمودند عناوین اشتقاقی چون بر ذات صدق می کنند و قیام عرض حیثیت تعلیلی است برای صدق بنابراین تعدد آنها موجب تعدد معنون نیست چون ذات واحد ممکن است عوارض مختلفی داشته باشد.

اما اگر عناوین در مجمع مبدئی بود و حیثیت صدق آنها تقییدی یعنی تمام حقیقت مصداقشان باشند و نسبت میان آنها عموم من وجه باشد در اینجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون است.

آقای خوئی(رحمه الله) به این تقسیم یک اشکال صغروی می کند یعنی اصل این تقسیم را پذیرفته است ولیکن ایشان می گوید اگر عناوین مبدئی از ماهیات متاصله در خارج باشند این برهان تمام است چون نمی شود دو عنوان مقولی مبدئی که نسبت میان آنها عموم من وجه است حاکی از یک حقیقت و یک وجود دانست ـ به همان بیانی که گفته شد ـ ولیکن عناوین مبدئی همیشه مقولی نمی باشند بلکه ممکن است انتزاعی باشند و ذهن آنها را از منشأ انتزاعشان انتزاع کرده باشد و وجود خارجی برای منشأ انتزاع آنها است نه خود آنها مثل عنوان (غصب) که به معنای تصرف در مال غیر است که این یک عنوان انتزاعی است و مقوله حقیقی خارجی ندارد بلکه از مقولات حقیقی متباین بلکه از ماهیات متضاده انتزاع می شود مثلاً شرب ماء غیر غصب است و وضع ید بر مال غیر ـ که مقوله دیگری است ـ نیز غصب است و این ها یک مقوله نیستند.

ص: ۳۹۱

پس مفهوم تصرف مقولی نیست بلکه انتزاعی است و ممکن است این قبیل عناوین مبدئی در مجمع منتزع از معنون و مصداق عنوان دیگر باشد و با آن متحد باشد علی رغم این که نسبت میان آنها عموم من وجه است مانند غصب و صلاه پس ترکیب میان آنها اتحادی است ولذا برهان مذکور تمام نیست مگر در دو عنوانی که هر دو مقولی باشند.

ولذا باید دید که عنوان مبدئی غیر مقولی در مجمع از چه چیز انتزاع شده است مثلاً اگر کسی در مکان غصبی تکلم کند و یا غذا بخورد این تکلم و یا غذا خوردن کیف مسموع یا حرکت اعضاء است ولی این تصرف در غصب محسوب نمی شود بلکه آنچه که ممکن است غصب باشد رفتن و دخول در ملک غیر است که مثلاً مقوله أین است ولی تکلمش تصرف در غصب نیست پس اگر تکلم واجب بود این جا ترکیب انضمامی است ولذا قرائت نماز که واجب است در مکان مغصوب ترکیب با

غصب انضـمامی است و با تصـرف در مغصوب یکی نیستند بر خلاف سجده بر مکان مغصوب که رفع جبهه و مساجد سبعه بر آن مکان است ولذا اگر نماز فقط قرائت بود و مثلا سـجده واجب بر مکلف سـجده إیمائی بود _ سجود اضطرار _ نمازش در مکان مغصوب با غصب متحد نیست اما اگر سجود او اختیاری باشد چون وضع جبهه بر زمین یک نوع تصرف در غصب است و آن هم یکی از واجبـات نمـاز است که از مقوله وضع است این مقوله، هم واجب است و هم چون تصـرف در غصب است و عنوان مبـدئی غصب بر خود این مقوله صـادق است لـذا ترکیب در این جـا اتحادی است و لـذا اگر نماز با سـجده اختیاری در مکان غصبی انجام بگیرد بنابر امتناع نماز باطل است أما اگر با و سجده ایمائی باشد نماز صحیح است.

ص: ۳۹۲

بنابراین اینگونه نیست که هر جا عناوین مبدئی شد بگوئیم اگر نسبت عموم من وجه باشد ترکیب انضمامی است می بینید که در این مثال بالا نسبت عموم من وجه است ولی باز هم ترکیب اتحادی است ولذا باید در هر جا بررسی و دقت کرد که آیا دو عنوان مبدئی هر دو مقولی هستند تا ترکیب انضمامی باشد اما اگر یکی یا هر دو انتزاعی باشند ممکن است ترکیب اتحادی باشد و باید هر مورد را مستقلاً بررسی کرد زیرا که عناوین متعلقات امر و نهی در غالب اوقات انتزاعی هستند .

شهید صدر(رحمه الله) به این اشکال پاسخ داده اند و ما مقداری پاسخ ایشان را هم دست کاری کرده و توضیح بیشتری می دهیم و می گوییم که عناوین انتزاعی که ماهیات مقولی نیستند، دو نوع هستند.

۱ ـ یک نوع عناوین انتزاعی ذهنی هستند که اختراع محض ذهنی و مشیر هستند مثل عنوان احدهما یا کل منهما یعنی ذهن برای اشاره به چیز دیگری این عناوین را اختراع می کند و با قطع نظر از ذهن واقعیتی در خارج ندارد یعنی این ها مابازائی در خارج از ذهن ندارند و حالت اشاره ذهنی محض بوده و نسبت بین ذهن و خارج را توجیه می کند و خود آن عنوان در خارج نیست و این ها را باید بگوئیم عنوان اختراعی ذهنی .

۲ ـ نوع دیگر عناوین انتزاعی است که در خارج واقعیتی دارند و تا آن واقعیت نباشد ذهن آن ها را انتزاع نمی کند مثل فوقیت ، تحتیت ، بعدیت و قبلیت یعنی آنچه که بعضی ممکن است از آن به اعراض اضافی تعبیر کنند این اضافه مخلوق ذهن نیست و این گونه نیست که ذهن این اضافه را اختراع کرده باشد مثل احدها بلکه این ها یک حقیقتی و واقعیتی در خارج دارند و مولود ذهن نیستند ولی این واقعیت ها وجودی نیستند یعنی یک وجودی اضافی بر مضاف و مضاف الیه و یا منشأ انتزاع آنها ندارند و در حقیقت خارجیت این قبیل عناوین به وجودشان نیست بلکه به واقعیت آنها است. حال اگر مقصود ایشان از عناوین مبدئی، انتزاعی نوع اول است چنان که بعضی از مثال ها از این قسم است مثل تصرف ـ البته شهید صدر(رحمه الله)این مثال را مطرح نکرده است بلکه بنده اضافه می کنم ـ تصرف عنوان مشیر است و اشاره به واقع حرکتها و مقوله های حقیقی است که از مکلف سر می زند و مثل مفهوم شی واحدها است که بر نقیضین هم صدق می کند و می گوئیم احدالنقیضین، بنابراین اگر تصرف و غصب از این قبیل عناوین انتزاعی باشد و عنوان مشیر باشد در این صورت این عنوان با مشارالیه آن اتحاد دارد در حقیقت مشارالیه آن حرام می شود و آن عنوان متعلق نهی است که اگر به عنوان مقولیش واجب باشد قطعا ترکیب اتحادی می شود لیکن این خارج از بحث مرحوم میرزا(رحمه الله)است چون منظور از عناوین مبدئی عناوین است که مابازاء خارجی داشته باشند و این قبیل عناوین اختراعی و مشیر خارج از بحث مرحوم میرزا(رحمه الله)است و نظر مرحوم میرزا(رحمه الله)به عناوینی است که بر خارج صدق می کند آن هم به نحو حیثیت تقییدی که تمام حقیقت آن مصداق می باشد و ما هم در مسلک دوم این نوع عناوین مشیر را استثنا کردیم.

اما نوع دوم از عناوین انتزاعی مبدئی که مابازاء خارجی دارد مثل فوقیت و تقدم در این نوع عناوین انتزاعی که عمده بحث شهید صدر(رحمه الله) با آقای خویی(رحمه الله) در این جا است ایشان می فرماید این عناوین گرچه بالدقه عوارض اضافی و نسبی و یا انتزاعی هستند و گفته شده است که عروض آنها در ذهن است ولی اتصاف آنها در خارج است ولی ما بارها گفته ایم این مطلب قابل قبول نیست و اگر اتصاف در خارج باشد _ که هست _ قطعا عرض و عروض هم باید در خارج باشد و محال است عروض در عالمی و اتصاف در عالم دیگری باشد و همچنان که سقف در خارج متصف به فوقیت است و یا شیی متصف به بعدیت و قبلیت است می گوئیم سقف فوق است و وضو قبل از نماز است و حیثیت و یا عرضی که حیثیت تعلیلی این اتصاف است نیز در خارج است یعنی اضافه یا حالتی خارجی است ولی وجودی نیست یعنی واقعیتی در خارج است که همانند اعراض مقولی سبب اتصاف آن ذات به عنوان فوق و یا قبل و بعد یا تقدم و تأخر می شود و همانگونه که در اعراض حقیقی می شود ذات عرض را بما هو هو لحاظ کرد و عنوان مبدئی مقولی آن عرض را از آن انتزاع کرد که بر آن عرض حمل هوهو می شود و بر ذات متصف به آن حمل ذوهو و اشتقاقی می شود همچنین است این قبیل اعراض انتزاعی و اضافی یعنی در این جا قهراً باید این بحث شود که همچنان که می توانیم از ذاتی که معروض عرض حقیقی است عنوان اشتقاقی که حمل بر آن به نحو حمل ذوهو می شود انتزاع کنیم و از خود آن عرض عنوان مبدأ که بر آن به نحو هو هو حمل می شود انتزاع کنیم در مبادی انتزاعی نیز این دو حمل و این دو انتزاع صحیح و صادق است.

ص: ۳۹۴

برهان این که ذهن می توانـد نفس آن عرض اضافی و یا مبـدأ انتزاعی را نیز لحاظ کند و بگوید فوقیت یا تقدم که غیر از فوق و متقـدم است و بر فـوق و متقـدم حمـل نمی شـود بلکه بر خود مبـدأ انـتزاعی به نحو حمـل هو هو حمـل می شود و این یعنی مصـداق بالـذات چنین عنـاوین انتزاعی نیز غیر از ذات متصف به آنهاست به همان نحو که در اعراض مقول و ذوات متصف به آنهـا ثابت است لهـذا اگر متعلق نهی ایجاد شود آن اضافه یا مبـدأ انتزاعی به حمل هو هو باشـد و متعلق امر ذات باشـد ترکیب اتحادی نخواهـد بود بلکه انضـمامی است یعنی اگر به فعلی امر شود مثلاً تسبیـح حضـرت زهرا(س) و نهی از تقـدم آن بر نماز شود ترکیب میان آن دو انضمامی است نه اتحادی و قابل اجتماع خواهند بود.

و حاصـل این که در این عناوین انتزاعی که واقعیت دارنـد همان دو نوع نگاه و دو نوع انتزاع موجود در اعراض مقولی موجود است انـتزاع عنوانی مبـدئی که از خود آن اضـافه انـتزاع می شود که به مشابه انـتزاع عرض مقولی از خـارج است وانتزاع عنوان اشـتقاقی و اتصـافی که از ذاتی که متصـف به آن است انـتزاع می شـود و نوع اول مبـاین بـا ذات متصف بوده و صـادق بر آن نیست و اجتماعش با آن به نحو انضـمامی است نه اتحادی بر خلاف نوع دوم چه آن مبـدأ مقولی و وجودی در خارج باشـد و چه انتزاعی که خارجیتش به وجود نیست بلکه به واقعی بودنش می باشد لهذا اگر غصب اسم این اضافه باشد نه اسم تصرف و فعلی که این اضـافه را دارد یعنی نفس اضـافه بیرون رفتن مـال از سـلطنت مالـک مثلاًـ غصب باشـد و منهی عنه، اجتماع آن با سجـده در نمـاز به نحو ترکیب انضـمامی است نه اتحادی چون که مضاف غیر از اضافه آن است و این اضافه بر مضاف صادق نیست عین عرض حقیقی که غیر از معروض است و بر معروض صـادق نیست حاصـل این که عنـاوین انـتزاعی از نوع دوم عین اعراض مقولی حقیقی حمـل مبـدئی و هو هو بر مصـداق بالـذات خود دارنـد همچنان که بر ذات متصف به آن ها حمل ذوهو اشـتقاقی دارنـد که در مورد اول ترکیبش با ذات ترکیب انضـمامی خواهد بود هر چند به معنای دو وجود نیست ولی به معنای دو مصـدق بالـذات و دو واقعیت و حقیقت هست و این برای تعـدد و عـدم اجتمـاع ضـدین کـافی است و لازم نیست در عـدم اجتماع ضـدین این که تعـدد معنون وجودی باشـد بلکه آنچه لازم است این است که ترکیب اتحادی نباشد و همچنین وحدت در مصداق بالذات نباشد تا اجتماع ضدین یا نقیضین لازم نیاید بنابراین ضابط و تفصیلی که مرحوم میرزا(رحمه الله)در عناوین مبـدئی و اشـتقاقی داده است حتی در عنـاوین انتزاعی قابل قبول است و ایراد مرحوم آقای خویی(رحمه الله) بر ایشان وارد نمی باشد.

ص: ۳۹۵

ادامه بحث قبل (۹۳/۰۲/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) _ که می فرمود اگر عناوین اشتقاقی باشند بر یک ذات صدق می کنند و ترکیب اتحادی است ولی اگر به نحو مبدئی باشند و نسبتشان عموم من وجه باشد تعددشان موجب تعدد معنون می شود _ گذشت مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)(۲) اشکالی را مطرح کرده بودند که پاسخ داده شد.

شهید صدر(رحمه الله)(۳)در این بحث نسبت به معیاری که مرحوم میرزا(رحمه الله) داده اند ابتدا دو اشکال موردی کرده اند و بعد نتیجه گیری کلی کرده اند که هر دو را جداگانه بحث می کنیم.

اشکال اول: ایشان می فرمایند مرحوم میرزا(رحمه الله) نکته و برهان تفصیل را عموم و خصوص من وجه بودن دو عنوان مبدئی قرار داده اند که اگر دو عنوان هر دو مبدئی و عموم و خصوص من وجه بودند و هر دو نقطه افتراق داشتند مثل صلات و غصب که گاهی صلات هست وغصب نیست و گاهی غصب هست و صلاه نیست و گاهی با هم جمع می شوند در این صورت، تعدد آن دو عنوان موجب تعدد معنون است پس ایشان معیار را عامین من وجه بودن و همچنین افتراق داشتن، قرار دادند با این که معیار این نیست بلکه معیار هم عرض بودن دو عنوان مبدئی است و طولی نبودن آنها است یعنی این که یکی جزء ذاتی دیگری قرار نگرفته باشد و هر گاه دو عنوان که مبدئی هم هستند، هم عرض بودند این موجب تعدد معنون است هر چند متساوی یا عموم و خصوص مطلق باشند چون وقتی هم عرض باشند یک وجود واحد نمی تواند دو ماهیت هم عرض داشته باشد چه نسبت صدقشان عموم من وجه باشد و چه تساوی و چه عموم و خصوص مطلق، مثل جایی که بین آن دو ماهیت هم عرض ملازمه از دو طرف و یا یک طرف باشد مثل جنس و نوع با خاصه که نسبتشان تساوی یا عموم و خصوص مطلق است ولیکن چون که دو ماهیت با هم دیگر هم عرض می باشند از باب تعدد معنون است و این مطلب در اعراضی که با بعضی از جواهر تلازم دارند صادق است مثل ضحک و انسان که ضحک در غیر انسان نیست ولی ضحک با انسان یا حیوان تعدد وجودی دارد چون ضحک عرض است و انسان و یا حیوان جوهر می باشند.

۱- تقریرات بحث فی اجتماع الامر و النهی، ص۲۳.
۲- مصباح الاصول، ج۲، ص۱۷۱.
۳- بحوث فی علم الاصول ، ج۳، ص۴۲.

پس عامین من وجه بودن لازم نیست بلکه هم عرض بودن و طولی نبودن لازم است و منظور از طولی نبودن اجزاء ذاتی نبودن است که همان اجناس و فصول عالیه و سافله ماهیات است و ماهیت فعلی که نوع است مرکب از جنس و فصل است و آنها اجزائش هستند پس تعدد، در مقولات طولی دلیل بر تعدد معنون نیست البته آنها هیچگاه عموم و خصوص من وجه نیستند چون خلف طولیت است و در طولیت، لااقل باید تلازم از یک طرف باشد پس باید ایشان نکته را نفی طولیت قرار می دادند

که هر جا بین دو عنوان مبدئی طولیت نباشد و هم عرض باشند تعدد معنون محفوظ است و فرقی نمی کند که نسبت آنها در صدق چه باشد.

این اشکال، هر چند اشکال درستی است ولی شاید بشود گفت که مرحوم میرزا(رحمه الله) متوجه این نکته بوده است چون که عنوان بساطت اعراض را هم ذکر کرده است و چون هر جا که دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشند طولی نیستند، ایشان این معیار را مطرح کرده است و ناظر به مقام اثبات بوده و این گونه تعبیر کرده است ولی به هر حال ثبوتاً اشکال درستی است و ملاک، طولی نبودن و عرضی بودن دو عنوان مبدئی است.

اشکال دوم: شهید صدر(رحمه الله) در اشکال دوم می فرماید: عناوین مبدئی در مقولات حقیقی یا انتزاعی که بر مصداقشان به نحو حمل هو هو، حمل می شوند تعددشان موجب تعدد معنون است اما برخی از عناوین انتزاعی که به حسب اصطلاح ادبی و لغوی عناوین اشتقاقی نیستند و مبدئی هستند مثل غصب و صلات _ که مورد ذکر مرحوم میرزا(رحمه الله)هم می باشد _ اینها در حقیقت دارای اشتقاق مستتری هستند و از نظر اصولی اشتقاقی هستند، زیرا که امر به صلات امر به فعل مکلف است که صلات و عبادت است و نهی از غصب نهی از فعل مکلف است که غصب است و این فعل مکلف است که به لحاظ اضافه ای که دارد عبادت می شود و به لحاظ اضافه دیگر به مال دیگری غصب محسوب می شود و عبادیت که در صلات است اضافه فعل مکلف به خداست و غصب هم اضافه تصرف مکلف به مال غیر است به این صورت که در مال دیگری بدون رضایتش تصرف می شود و این غصب است حال اگر متعلق امر و نهی خود این دو اضافه و عرض اضافی باشد نه فعلی که متصف به آنها است در چنین فرضی امر و نهی قابل جمع است و اجتماع ضدین نخواهد شد چون دو اضافه و دو عرض اضافی با هم دیگر متباین و متعدد هستند و حمل هو هو مستقل از هم دارند همانگونه که دو عرض حقیقی اینگونه می باشند چنانچه گذشت و مولا می تواند بگوید عملت را عبادت قرار بده و عملت را غصب قرار نداده یعنی در این جا دو اضافه است اگر امر، به یکی از آنها تعلق بگیرد و نهی به دیگری اجتماع ضدین نخواهد بود.

امـا اگر امر و نهی به فعلی که دارای اضافه است تعلق بگیرد و فعل در متعلق اوامر و نواهی اخـذ شـده باشـد در این صورت دو عنوان غصب و صـلات بالـدقه اشـتقاقی می شونـد گرچه از نظر ادبی اشـتقاقی نیست و چون که متعلق امر و نهی افعال مکلفین می باشـد معنای عبادت یا صـلات فعلی می شود که اضافه به خـدا دارد نه خود اضافه و همچنین معنای غصب تصـرف و فعلی می شود که آن اضافه دیگر را داراست نه خود آن اضافه و در حقیقت مشـتق می شوند و یک اشـتقاق مستتر از نظر اصولی در آنهـا خواهـد بود و ترکیب آنهـا در مجمع اتحادی می شود و اجتماع امر و نهی در یک ذات می شود و لـذا بایـد گفت که در عناوین مبدئی آنهائی که مقولی هسـتند و یا بر نفس اضافه و جهت انتزاعی به نحو حمل هو هو، حمل می شوند اما اگر مقولی نبودند و در متعلق امر و نهی قرار گرفتند که باید افعال مکلفین در آنها اخذ شود این ها بالدقه عناوین اشـتقاقی می شوند و لذا باید در عناوین مبدئی دقت شود که آیا عنوان مبدئی مقولی می باشد و یا انتزاعی؟

این اشکال دوم ایشان که شاید یک اشکال موردی باشد و ایشان خواسته اند در مثال غصب و صلات نکته ای را بگویند، قابل پاسـخ است زیرا که مـا در بـاب عبـادت امر به عنوان عبـادت یا فعل عبادی که عنوان غیر مقولی است نـداریم تا بگوئیم گرچه مبدئی است ولی بالدقه اشـتقاقی است و اسم فعلی است که اضافه به خدا دارد بلکه در باب صـلات و غیر آن از عبادات امر به واقع اجزای مرکب صـلات و عبادات تعلق می گیرد که یکی از اجزائش هم مقوله قصـد قربت است که کیف نفسانی است اما متعلق امر واقع افعال مقولی است که مرکب صـلات را تشـکیل می دهد و عنوان فعل یا تصـرف عناوین اختراعی ذهنی است و مقولی نیست و لزوماً امر به عنوان عبادت یا فعل عبادی نداریم بلکه امر به عنوان تشـهد ، قرائت ، ذکر ، رکوع ، سـجود و قصد قربت تعلق گرفته است و مجموع این ده یا پانزده مقوله با قصـد قربت مرکب نماز و ماموربه است و عنوان غصب هم اگر اسـم برای نفس اضافه خروج مال از حوزه مالک باشـد در این صورت تعدد معنون روشن است زیرا اضافه غیر از مضاف و متصـف به آن است و اگر برای تصـرف و فعلی است که متصف به اضافه اخراج مال بوده و منطبق بر فعل مکلف است بایـد دید منطبَق ـ بـا لفتـح ـ آن کـدام یک از آن مقولات ده گانه از مرکب صـلات است یعنی آیا یکی از آن مقولات حقیقی ده گانه نماز مصـداق فعلی می باشـد که متصف به اضـافه غصبیت است تـا این که ترکیب اتحـادی شود و یا هیچکـدام از آنها نبوده و فعل دیگر مکلف که ملازم با آنها است متصف به آن می شود ماننـد این که بگوئیم غصب ، وصف اشـغال مکان است و بر مقوله أین صادق است و این مقوله از اجزا نماز نیست بلکه لازمه سـجده ، رکن و غیره است یعنی اگر بخواهـد سـجده کنـد بایـد در جائی باشد ولی اشغال مکان ماموربه نیست در این صورت ترکیب انضمامی می شود بنابراین اشکال دوم وارد نیست .

و اما بحث دوم ایشان، نتیجه گیری میان دو ملاک دوم و سوم برای جواز اجتماع است و در این رابطه گفته اند طبق ضابطه مرحوم میرزا(رحمه الله) هر جائی که دو عنوان مبدئی باشند و جهت صدقشان در مبدء به صورت حیثیت تقییدی باشد و صدق هو هو باشد نه ذو هو و هم عرض باشند در این صورت تعدد عنوان موجب تعدد معنون است و اجتماع ضدین پیش نمی آید و این طبق ملاک دوم برای جواز یعنی کفایت تعدد دو عنوان نیز صحیح و جایز است و امتناعی ندارد و هر جا که دو عنوان اشتقاقی باشند که بر ذات به جهت عروض مبدأ صدق کنند ترکیب اتحادی بوده و اجتماع ممتنع است و این مطلب طبق ملاک دوم برای جواز هم صحیح است زیرا که در هر دو عنوان اشتقاقی مفهوم مشترک یعنی ذاتی که متصف به مبدأ است اخذ شده و داخل در استثنایی که در ذیل آن ملاک ذکر شده، می باشد که گفتیم در این صورت اجتماع جایز نیست یعنی ایشان می خواهد بگوید که نتیجه تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) با مسلک دوم یکی است الا در یک مورد یعنی هر جا طبق مسلک و ملاک سوم قائل به جواز شدیم چون معنون متعدد هست طبق مسلک دوم هم قائل به جواز می شویم و هر جا طبق مسلک سوم قائل به امتناع شدیم طبق مسلک دوم هم باید قائل به امتناع شویم به جز در یک مورد که خواهیم گفت زیرا که اگر دو عنوان مبدئی و هم عرض باشند طبق مسلک سوم قائل به جواز می شویم و طبق مسلک دوم هم چون دو عنوان با هم دیگر مفهوماً متباین هستند باید قائل به جواز شویم .

اما اگر عناوین اشتقاقی شد یعنی وصف ذاتی شد که معروض مبدأ است و عروض مبدأ بر آن حیثیت تعلیلی بود در این صورت طبق مسلک سوم اجتماع امتناعی است زیرا که ترکیب آن دو عنوان در مجمع، اتحادی می شود و أما طبق ملاک دوم که تعدد عنوان را برای جواز کافی می داند ممکن است کسی بگوید این جا تعدد عنوان هست و باید جوازی شویم و این وجه فرق مسلک دوم از سوم است لیکن شهید صدر(رحمه الله)می خواهد این مطلب را رد کند و بگوید در این جا هم ملاک دوم مثل ملاک سوم نتیجه می دهد و باید قائل به امتناع شویم زیرا گرچه مثلاً عنوان ابیض غیر از عنوان حلو است ولی چون اشتقاقی هستند یعنی منتزع از ذاتی هستند که له الحلاوه و له البیاض است قهراً مفهوم ذات در هر دو عنوان اشتقاقی اخذ شده است و میان آنها مشترک است و این داخل است در استثنا سوم در مسلک دوم ــ که گذشت ــ که گفتیم تباین دو عنوان در جائی است که جزء مفهومی مشترک نداشته باشند و الا اگر جزء مفهومی مشترک میان دو عنوان باشد مثل اکرام عالم و اکرام فاسق نسبت به جزء مشترک هم مامور به (ولو به امر ضمنی) و هم منهی عنه خواهد بود و باز امتناع پیش می آید و نتیجه ملاک دوم و سوم در عناوین اشتقاقی هم یکی است و تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) بنابر مسلک و ملاک دوم نیز صحیح است.

فرق آن دو در یک مورد است و آن جائی است که دو عنوان مبدئی باشند و جزء مشترک هم نداشته باشند ولی از ماهیات طولیه باشند مثل جنس و فصل ــ نه جنس و نوع چون که جزء مشترک دارند ــ که در این صورت طبق مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)امتناع ثابت است چون دو عنوان مبدئی هم عرض نبوده و طولی هستند و در یک معنون موجود هستند یعنی ترکیبشان اتحادی است ولی طبق مسلک دوم دو عنوان متباین و غیر مشترک هستند پس اجتماع امر و نهی بر آنها جائز است بعد ایشان می فرماید که از این جهت ملاک دوم برای جواز اوسع از ملاک سوم می شود و هر جا که ملاک سوم قائل به جواز است ــ چون که دو عنوان مبدئی و غیر اشتقاقی هستند و موجب تعدد معنون می شود ــ ملاک دوم هم قائل به جواز است علاوه بر جائی که دو عنوان مبدئی باشند ولیکن به جهت طولی بودن و عموم من وجه نبودن معنون آنها متعدد نمی شود و آن جنس و فصل است که طبق مسلک دوم در اینجا هم باید قائل به جواز شویم زیرا که دو عنوان با هم دیگر تباین مفهومی دارند ولی ملاک سوم در اینجا قائل به جواز نیست چون که معنون واحد است بعد هم می فرماید وجدان هم می گوید در این موارد جواز اجتماع ثابت است و ملاک دوم درست است مثل امر به خط و نهی از انحنا آن که فصل آن است ــ نه نهی از خط منحنی که نوع است ــ یا امر به قرائت و نهی از جهر در قرائت ــ نه قرائت جهریه که نوع است و با جنس جزء مشترک دارد ــ که امر به قرائت و نهی از جهر در قرائت با امر به رسم خط و نهی از رسم انحناء اجتماع ضدین نیست و جایز است و این را شاهد می گیرند که تعدد عنوان از برای جواز کافی است که همان ملاک دوم است که از این جهت اوسع از ملاک سوم برای جواز است.

ص: ۴۰۰

اما نسبت میان دو ملاک دوم و سوم برای جواز با ملاک اول برای جواز یعنی بدلی بودن امر، عموم من وجه است ــ همانگونه که قبلاً هم اشاره کردیم ــ زیرا که ملاک اول شامل مسأله اولی یعنی تعلق نهی به حصه ای از همان عنوان مامور به نیز می شود که در ملاک دوم و سوم شامل آن نمی شوند و دو ملاک دوم و سوم ــ بر خلاف ملاک اول ــ شامل مورد اوامر شمولی و انحلالی به لحاظ متعلق که به طبیعت ساریه تعلق گرفته باشند نیز می شوند .

ادامه بحث قبل (۹۳/۰۲/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نتیجه گیری ای بود که شهید صدر(رحمه الله) در ذیل تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) بین مسلک دوم و سوم فرمودند که این دو مسلک با هم نزدیکند و هر جا ملاک سوم ــ که تعدد عنوان را لازم می داند ــ مقتضی جواز است ملاک دوم هم قائل به جواز می باشد و زمانی ملاک سوم قائل به جواز است که عناوین مبدئی و یا به تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)هم عرض باشند و این جا ملاک سوم مقتضی جواز است چون معنون متعدد است و طبق ملاک دوم هم که تعدد عنوان را کافی می داند باز هم نتیجه جواز است و جائی که طبق مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)عناوین اشتقاقی باشند در آنجا طبق مسلک سوم تعدد معنون نداریم پس اجتماع ممتنع است و ایشان فرمودند که طبق مسلک دوم هم با آن استثنا سوم که ذیل مسلک دوم فرمودند اگر دو عنوان مفهوم مشترک داشتند اجتماع ضدین پیش می آید در این جا هم باید امتناعی شد زیرا که عناوین اشتقاقی مفهوم مشترک دارند و آن مفهوم (ذات) است که در عنوان اشتقاقی اخذ شده است پس طبق ملاک دوم هم با آن استثنا این جا امتناعی می شویم و نتیجه این است که تفصیلی که مرحوم میرزا(رحمه الله) ارائه می دهد با استثنائی که برای مسلک دوم زدیم در واقع دو ملاک را مثل هم و یکسان نمودیم و فقط یک فرق بین آنها وجود دارد که مسلک دوم از جائی که دو عنوان مبدئی هستند ولی طولی می باشند و حد مشترک ــ یعنی جنس و فصل ــ هم نداشته باشند جایز می داند زیرا که از موارد تعدد عنوان متباین با هم بوده و اجتماع امر و نهی بر آنها جائز است ولی طبق مسلک سوم از آنجا که نسبت دو عنوان طولی است تعدد معنون را ندارد و برای جواز کافی نیست چون معنون آنها یکی است و تنها در عناوین و ماهیات غیر طولی تعدد مستلزم تعدد معنون است و ایشان در این جا هم مثال امر به خط و نهی از انکسار را مطرح کردند و فرمودند وجداناً جواز ثابت است که دلیل بر صحت ملاک دوم است و در حقیقت ایشان خواسته است مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله) را با مسلک دوم از حیث نتیجه یکی فرض کند ــ بجز در مثل جنس و فصل ــ که ما در این جا دو نکته را متذکر می شویم .

ص: ۴۰۱

نکته اول: ایشان باید یک استثنا دیگری را نیز می زد و آن در صورتی که دو عنوان اشتقاقی باشند ولیکن امر صرف الوجودی و بدلی باشد نه انحلالی و شمولی مثل امر به صلات و نهی از غصب ــ که مثال مورد بحث ایشان است ــ زیرا که قبلاً عرض شد که دو استثناء دوم و سوم در امر بدلی تمام نیست البته از باب تمامیت ملاک اول است که ایشان آن را در اینجا غیر تام فرض کرده است ولیکن از آنجایی که آن ملاک برای عدم سریان امر به متعلق نهی نزد ما و نزد خود ایشان تمام شده است ــ که در آینده خواهد آمد ــ این استثناء در اینجا لازم است که در نتیجه مثال مورد بحث یعنی صلات در مکان مغصوب طبق مسلک دوم هم داخل در موارد جواز است نه امتناع ولذا باید گفت اگر عناوین اشتقاقی بود امتناعی می شویم ــ اگر امر

شمولی و انحلالی باشد _ اما اگر صرف الوجودی بود قائل به امتناع نمی شویم حتی اگر مفهوم مشترک میان دو عنوان اشتقاقی در کار باشد ولذا گفتیم اکرم عالما با یحرم اکرام الفاسق قابل جمع است بر خلاف اکرم کل عالم که با آن فرق دارد جائی که ماموربه بدلی بود و می تواند غیر فردی که آورده را بیاورد در این جا امر از جامع بدلی به فرد محرم سرایت نمی کند و اجتماع ضدین پیش نمی آید به بیاناتی که گذشت .

نکته دوم: این که اگر ما قائل به مسلک دوم شدیم و استثنا سوم را هم قبول کردیم لازم است حد مشترک مفهومی میان دو عنوان نباشد ولو در امر شمولی و امر به طبیعت ساریه.

ایشـان این دو مبنی را که کنـار هم گـذاشت فرمود نتیجه همـان مسـلک سوم می شود یعنی در جـائی که عناوین مبـدئی و هم عرض باشد طبق هر دو مبنی جوازی می شویم و اگر اشتقاقی باشد طبق هر دو مبنی امتناعی می شویم.

مـا این مطلب را قبول نـداریم یعنی اسـتثنا سوم شامـل عنـاوین اشـتقاقی نمی شود و شامل عناوین مشترک واقعی می شود یعنی جـائی که یـک عنوان حقیقی تفصـیلی مشترک باشـد مثـل قیام برای ورود عالم و قیام برای ورود فاسق و یا اکرام عالم و اکرام فاسق نه عنوان ذات و شی که قائلند در مشتقات اخذ شده و عناوین ابهامی هستند یعنی بین عناوین اشتقاقی مثل (عالم با فاسق) یا (حلو با أسود یا ابیض) یک مفهوم واقعی مشترک وجود ندارنـد و مثل اکرام فاسق و اکرام عادل نیسـتند تااجتماع ضـدین به لحـاظ مبادی امر و نهی در آن عنوان مشترک شـکل بگیرد یعنی حب ضـمنی انحلالی در آن حصه با مبغوض بودن آن حصـه قابل اجتماع نمی باشد زیرا که اگر عناوین اشـتقاقی را بسـیط منتزع از ذات بدانیم نه مرکب از (ذات له المبدأ) که روشن است مفهوم مشترکی میان دو عنوان اشـتقاقی نخواهـد بود و اگر آنها را مرکب بـدانیم باز هم محـذور اجتماع ضدین در یک عنوان پیش نمی آیـد زیرا که عنوان (ذات ، مـا، شـیء) عنـاوین اشـاری ذهنی به معنون خـارجی هسـتند که حـاکی از همان انطباق و تطـبیق بر معنـون و وجـود خـارجی است و وحـدت مفهومی ایجـاد نمی کنـد ولـذا اگر عنوان شـیء را بر دو عنوان مبـدئی غیر اشـتقاقی که معنون آنها واحـد است یعنی جنس و فصل اضافه کنیم بازهم امتناع پیش نمی آیـد مثلاً امر کند به شـییء که خط است و نهی کند از شـییء که منکسـر است و این وجدانی و روشن است و علت آن است که مفهوم ذات و شـیء غیر از همان اشاریت به معنون خارجی نیست و انطباق بر آن، مفهومی را اضافه نمی کنـد و فرض این است که تعـدد عنوان حتی با وحدت انطباق بر یک معنون خارجی مانع از سـرایت و اجتماع ضـدین است و وجدان هم شاهد است بر این که انسان می تواند غذای لذیـد را دوست داشـته باشـد و از چیز سـیاه هم متنفر باشـد و مکلف برای وی غذای لذید سـیاه بیاورد; آن غذا به عنوان لذیذ محبوب او است و به عنوان شیء سیاه، مبغوض وی و اجتماع ضدین لازم نمی آید و مثل غذای غیر لذیذ نیست.

ص: ۴۰۳

بله، بحث تزاحم در کار است ولی نکته امتناع و اجتماع ضدین در کار نیست حاصل این که اگر تعدد عنوان کافی باشد استثنا سوم و عدم اشتراک را در عناوین تفصیلی قبول می کنیم نه در عناوین مبهم مثل (شی) و (ذات) و (ما) زیرا که این ها مفاهیم ذهنی محض هستند برای اشاره به خارج و موجب تعدد عنوان نمی شوند و فرض بر این است که وحدت معنون در انطباق بر خارج موجب سرایت و اجتماع ضدین نمی شود پس انسان می تواند مثلاً از غذایی که لذیذ است خوشش بیاید و از چیزی که اسود است بدش بیاید و امتناعی ندارد هر چند در صورت شمولی و انحلالی بودن امر ـ چون که ترتب ممکن نیست بنابر شرطیت قدرت در تکالیف ـ میان اطلاق دو دلیل تعارض خواهد شد که ربطی به بحث اجتماع ندارد و محذور دیگری است که احکام خاص خودش را دارد حتی اگر معنون هم متعدد باشد .

بنابراین نبایستی طبق مسلک دوم برای جواز یعنی کفایت تعدد عنوان استثنا سوم آن را توسعه دهیم و شامل همه مفاهیم اشتقاقی کنیم تا با مسلک سوم بنابر تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) از حیث نتیجه یکی بشود بلکه طبق مسلک دوم از برای جواز تفصیل میان عناوین مبدئی و اشتقاقی لازم نیست و در هر دو سنخ از عناوین اجتماع جایز است مگر جایی که میان دو عنوان، مفهوم و عنوان تفصیلی مشترکی وجود داشته باشد و امر هم شمولی و انحلالی باشد.

و لذا ما می گوئیم اگر ملاک دوم را قبول کنیم اوسع است و عناوین اشتقاقی را هم شامل است مگر یک مفهوم تفصیلی مشترکی بین دو عنوان باشد که اگر مشتقی به این برگردد مثل بعضی مشتقات که گفته می شود مثلاً صارم به معنای سیفی است که صارم و تیز است در این صورت امر به آوردن هر سیفی و نهی از آوردن صارم به معنای نهی از آوردن سیف صارم است که اگر امر شمولی و انحلالی باشد ممتنع است و مثل وجوب اکرام هر عالم و حرمت اکرام فاسق می شود اما در مشتقاتی که یا بسیط بوده و یا اگر مرکب هم باشند عناوین مبهمه (ذات، شیء) در آنها اخذ شده است تعدد عنوان کافی است و مشمول استثناء سوم نمی باشد.

بنابراین تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله)را طبق ملاک و مسلک دوم از برای جواز قبول نداریم خلافاً لاستاذنا الشهید الصدر(رحمه الله) و وجدان ما هم در مثالهای عناوین اشتقاقی با فرض تباین دو عنوان و نبودن مفهوم تفصیلی مشترکی میان آنها همانند تعدد عناوین غیر اشتقاقی یعنی مبدئی با فرض وحدت وجود و معنون است (مثل جنس و فصل) که اگر در اینها قائل به جواز شدیم در آنها هم باید قائل به جواز شد همانگونه که در مثال امر به غذای لذیذ و نهی از شیء سیاه و یا امر به شییء که قرائت و یا خط است و نهی از شییء که انکسار و یا جهر است گذشت.

تفصیل مرحوم میرزا بین عناوین اشتقاقی و مبدئی (۹۳/۰۲/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث های گذشته، آن تفصیل مرحوم میرزا(رحمه الله) در بین عناوین اشتقاقی و مبدئی مشخص شد که میان دو عنوان مبدئی اگر عموم من وجه باشد یعنی هم عرض باشند اجتماع جائز است حال نسبت به اصل این تفصیل ـ بعد از بحث از نکات شهید صدر(رحمه الله) و نتیجه گیری ایشان ـ ایرادی وارد شده که خود مرحوم میرزا(رحمه الله) هم درصدد جواب آن برآمده است .

حاصل این تفصیل این بود که اگر عناوین، اشتقاقی بود اجتماع امر و نهی ممتنع است و اگر مبدئی بود اجتماع جایز است زیرا که تعدد عنوان مبدئی باعث تعدد معنون می شود مصادیق شق دوم این تفصیل ـ که آن شق جوازش است در افعال مکلفین که مورد بحث اجتماع امر و نهی است ـ همه اعراض هستند نه جواهر زیرا که خود مکلف جوهر است ولی افعال مکلفین عوارض و مقولات عرضی هستند مثلاً ـ کیف مسموع قرائت است و کیف نفسانی قصد قربت و برخی مقوله وضع هستند و هکذا عوارض هم، یا بسیط هستند که خود مرحوم میرزا(رحمه الله)قائل به بساطت آنهاست و جنس و فصل ندارند یا اگر هم داشته باشند، ایشان جنس و فصل را هم به مشتقات ملحق کرده اند زیرا که اجزاء طولی می باشند و نسبتشان عموم من وجه نبوده و عوارض مقولی هم بر جواهر عارض می شوند نه بر اعراض، البته ممکن است عوارض اضافی و انتزاعی بر عرض مقولی عارض شود مانند تقدم کیف نفسانی ـ قصد قربت ـ بر کیف مسموع قرائت در نماز ولی قبلا گفتیم اعراض اضافی باز خود حیثیت عرضیش مبدئی است و غیر از معروضش می باشد و تقدم غیر از متقدم است که بر معروض صادق است و مشتق است و داخل در شق اول می شود بنابراین دو عنوان مبدئی در شق دوم از تفصیل عبارتنداز خود عوارضی که افعال مکلفین هستند و این عوارض هم از نظر وجود دو تا هستند و دو معنون می باشند و بر هم صادق هم نیستند و تعددشان که در این تفصیل به آن اشاره شده به نحوی است که بر یکدیگر صدق هم نمی کنند و نمی شود گفت قرائت ـ که کیف مسموع است ـ بر قصد قربت ـ که کیف نفسانی است ـ صدق می کند مثلا نمی گویند که قرائت، نیت است و نیت، قرائت است و حمل شائع بر هم ندارند وعدم انطباقشان روشن است و این ها مثل نظر به اجنبیه و صلات هستند که کسی توهم اینکه از موارد اجتماع باشد، ندارد چون نظر یک فعل است و افعال صلات افعال فعل دیگری است و بر هم صدق نمی کنند مثل این که کسی غذا بخورد و با سنگ کسی را بکشد که این دو فعل است و خارج از بحث اجتماع امر و نهی است که دو عنوان در مجمع بر یکدیگر صدق می کنند.

بنابر این آنچه را که مرحوم میرزا(رحمه الله) به عنوان تفصیل ذکر کرده است تفصیل در موضوع بحث اجتماع امر و نهی نیست موضوع و محل نزاع در بحث اجتماع دو عنوانی است که در مجمع بر هم حمل می شوند و آنچه را که مرحوم میرزا(رحمه الله) به عنوان تفصیل ذکر می کنند آن شقّی که اتحادی است ــ یعنی عناوین اشتقاقی ــ همه از موارد صحت حمل شایع دو عنوان در مجمع است و آن شقی که جوازی است ــ یعنی عناوین مبدئی ــ کلّاً از مجمع خارج است چون هیچ عرضی بر عرض دیگر قابل حمل نیست.

پس این تفصیل، تفصیل بین مورد اجتماع و خارج از مورد اجتماع است و ایشان باید مثل صاحب کفایه(رحمه الله) در موارد صدق دو عنوان بر مجمع قائل به امتناع مطلق می شد و می فرمود هر جا دو عنوان در مجمع بر هم حمل شوند امتناع ثابت است زیرا که خارج از عناوین مبدئی است طبق تحلیلی که ارائه داده است و بالاخره مختار صاحب کفایه(رحمه الله)ثابت می شود که جائی که در مجمع دو عنوان بر هم صدق می کنند همیشه باید امتناعی شد و باید مجمع به گونه ای باشد که بگوئیم این صلات غصب است و این غصب صلات است و این در عناوین مبدئی مقولی معقول نیست از تعبیر ایشان اینگونه استفاده می شود که متوجه این اشکال بوده اند و تعبیرات مختلفی در مقام جواب دارند که می توان آنها را به سه نحو تقریب کرده و به جواب بر گردانید .

جواب اول: یک جواب که ظاهر برخی از عبارتشان است این است که درست است که این دو عنوان مبدئی و مقولی هرکدام ماهیت خاص خودش را دارد و جدای از دیگری است و اگر به ماهیت نگاه کنیم جدای از هم هستند ولی در عالم تحقق و عینیت در خارج، مشخصات همدیگر هستند و هر کدام مشخص فرد موجود از ماهیت دیگری در خارج می شود یعنی این صلات غصبی و این غصب صلاتی است زیرا که صلات باید در خارج در یکی از امکنه واقع شود و لذا می گوئیم این صلات مشخصه اش غصب بودن است و وقتی دو مقوله مشخص خارجی همدیگر باشند این مصحح حمل آنها بر یکدیگر در مجمع می شود.

این تعبیر تمام نیست زیرا که اولاً: مشخص ماهیت اعراض آنها نیستند و ماهیات نمی توانند مشخص ماهیات دیگر باشند همانگونه که در بحثهای قبل گذشت و تشخص ماهیت به واقع وجود آن است نه به عوارض و یا لوازم یا مقارنات آن.

ثانیاً: اگر عوارض مشخص هم باشند این نکته سبب نمی شود که معروض و عرض یکی شود و بر هم حمل شوند و عنوانی که برای عرض است بر معروض حمل شود بلکه در حقیقت نسبت به هر کدام از این اعراض یک فرد از مقوله خودش ایجاد می شود که عنوان آن عرض بر آن صدق می کند

نه بر فردی که از مقوله دیگر ایجاد شده است یعنی عرض اضافی تقدم، بر کیف نفسانی که نیت است عارض می شود ولیکن عرض اضافی تقدم، بر نیت صادق نیست بلکه متقدم که مشتق است و ذات متصف به تقدم است بر نیت صادق می شود که مشتق است و خارج از عنوان مبدئی است ولذا نمی توانیم بگوئیم نیت تقدم است و یا قرائت تأخر است چون بحث از عناوین مبدئی است نه اشتقاقی و متقدم عنوان اشتقاقی است و فرضا هم این عوارض عارض بر همدیگر و مشخص هم دیگر باشند مشخص بودن به این معنی نیست که یک فرد از ماهیت موجود می شود بلکه دو فرد موجود است که اگر عناوین مبدئی را نگاه کنیم یکی کیف نفسانی است و دیگری عرض اضافی تقدم است و هیچ کدام بر هم دیگر حمل نمی شود ولو مشخص هم باشند و تشخص سبب می شود که هر کدام بر فردی که در خارج مشخص شده صدق کند ولی بر دیگری صادق نیست.

ص: ۴۰۷

جواب دوم: این است که درست است که اعراض ــ که افعال مکلفین هستند ــ بر هم حمل نمی شوند ولی چون که مکلف این ها را با هم ایجاد می کند و بایک ایجاد هر دو مقوله را ایجاد کرده است به این لحاظ بر یکدیگر در مجمع صدق می کنند زیرا که در عناوین تولیدی قائلند که اسم مسبب بر سبب هم صدق می کند پس عرفا این جا به لحاظ وحدت سبب که ایجاد است هر دو عنوان مبدئی بر آن صادق است .

پاسخ این تقریب هم روشن است زیرا که اولاً: ایجاد، همان وجود است و با تعدد وجود، ایجاد هم متعدد است و همانطور که ایجاد صلات غیر از ایجاد نظر به اجنبیه است در سایر اعراض مقولی و مبدئی متعدد هم همین گونه است و ثانیاً: اگر فرض کنیم که سبب تحقق دو مقوله مبدئی یک فعل باشد این جا اطلاق اسم مسبب بر سبب مسامحه عرفی و مجاز است و حقیقی نیست یعنی اگر ماموربه، آن مقوله های مبدئی باشند صحت عمل در مجمع نیست علاوه بر این که اگر در سبب به وجوب غیری قائل شدید به لحاظ سبب واحد امتناع لازم می آید زیرا که بعداً خواهیم گفت که در امتناع، فرقی نمی کند که اوامر و نواهی نفسی باشند یا غیری.

جواب سوم: به احتمال قوی این جواب مد نظر ایشان بوده و بیان آن اینگونه است که گفته اند مقصود از صدق و اجتماع امر و نهی در مجمع صدق عرفی است نه حمل دقّی یعنی ما دو نوع اجتماع دو عنوان در مجمع داریم یکی اجتماع دقّی که معنون آن دو واحد باشد یعنی ترکیب اتحادی باشد و یکی هم اجتماع و حمل عرفی و کانّ عرف مسامحةً می گوید این، هم نماز است و هم غصب زیرا که آن دقت ها را ندارد لهذا موضوع و محل بحث در مسأله اجتماع مواردی است که عرفاً هر دو عنوان در آن صادق باشد و این معنا از صدق در مجمع هم در عناوین اشتقاقی در مجمع ثابت است ــ که ترکیب آنها اتحادی است ــ و هم در عناوین مبدئی، زیرا که عرفا در بسیاری از آنها این مسامحه جاری است ولهذا می شود تفصیل داد و دید که آیا بالدقه این عناوین مبدئی یا اشتقاقی، تا اگر اشتقاقی باشد امتناع ثابت گردد و اگر عناوین مبدئی باشد با دقت معلوم می شود حمل درست نیست و آن اجتماع مسامحه عرفی و بدون دقت بوده است که میزان نیز در جواز و امتناع دقت و واقع وحدت و تعدد معنون است.

پس تفصیل به این بر می گردد که مقسم ما أعم است و بعد که این بحث ها را مطرح کردیم با این ابزاری که به ما دادند دقت می کنیم و می بینیم هر جا که عناوین مبدئی است اجتماع جایز است و تعارضی نیست و هر جا که اشتقاقی باشد از باب تعارض و امتناع است و این تفصیل جا دارد و تفصیل بین محل بحث و خارج از محل بحث نیست بلکه می گوئیم هر جائی که هر دو عنوان در مجمع به نظر عرف بر هم دیگر صدق می کنند باید تفصیل داد که اگر یکی از آنها اشتقاقی است امتناع ثابت است و اگر هر دو مبدئی هستند جواز اجتماع ثابت است ولهذا گفته شده است که طبق مسلک سوم بحث صغروی است یعنی در حقیقت بحث از تحقق اجتماع در یک معنون یا در دو معنون است .

این بیان هم قابل قبول نیست زیرا که عرفا هم در موارد تعدد مبدئی حمل عناوین بر یکدیگر صحیح نیست و کدام عرف است که عرض را بر عرض دیگر حمل می کند و می گوید شیرینی سفیدی است یا عرض یا معروضش یکی است و زید عدالت است و این مواردی که می بینیم دو عنوان بر یکدیگر حمل می شوند مثل غصب و صلات به جهت این است که یکی از آن دو اشتقاقی است و الا عرف هم آنها را بر هم حمل نمی کند.

علاوه بر این که طبق این روش از بحث، دیگر مسأله اجتماع امر و نهی بحث مهمی نخواهد بود و در حقیقت برگشت به رفع یک اشتباه و تسامح عرفی خواهد کرد و به همین جهت بود که قبلاً عرض شد آنچه که در مبحث اجتماع امر و نهی مهم است همان بحث کبروی است یعنی بحث از دو مسلک اول و دوم و شاید مقصود مرحوم آخوند(رحمه الله)هم ــ که بحث کبروی را مفروغ العدم دانست و سپس مطلقا قائل شد به امتناع در مجمع ــ این است که اگر ملاک کبروی اول و دوم را قبول نکیم هر جا حمل شائع صناعی در مجمع صادق باشد باید ترکیبش اتحادی باشد ــ یا به جهت اشتقاقی بودن و یا طولی بودن ــ و الاـ آن دو عنوان قابل حمل بر همدیگر نیستند حتی عندالعرف و غلط است و اگر عرف هم مسامحه کند از باب مجاز است مانند (زید عدل) که خارج از بحث است .

پس حاصل اشکال ما بر مرحوم میرزا(رحمه الله)این است که این تفصیل ایشان تفصیل بین آنچه که خارج از بحث اجتماع امر و نهی است و آنچه که داخل بحث است، می باشد زیرا که طبق این تفصیل دو عنوان مبدئی هیچگاه در مجمع بر هم دیگر حمل نمی شوند بلکه از هم سلب می شوند و مانند مثالهای صلات و نظر به اجنبیه و یا غذا خوردن و سنگ پراندن است که هیچ کس آنها را داخل در مبحث اجتماع امر و نهی نمی داند .

ملاک سوم برای جواز اجتماع (۹۳/۰۲/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث از مسلک و ملاک سوم برای جواز اجتماع که با تعدد معنون جایز می شود چند مثال ، تطبیق و فرع فقهی ذکر می شود که در ادامه به دو مثال آن اشاره می کنیم ۱) یکی نماز در لباس مغصوب است و ۲) نماز در مکان مغصوب البته تطبیقات و فروعات مسئله اجتماع امر و نهی در فقه کم نیست و منحصر به این دو مثال نیست در صوم مضر در حدّ حرمت و در وضو و طهارات و در اکثر عبادات این مسأله تصویر فقهی دارد ولذا کسانی که مبنایشان در این مساله اصولی، امتناعی است در فقه هم فتوایشان با قائلین به جواز فرق خواهد کرد.

در مثال نماز در مکان یا لباس مغصوب فقهای گذشته نیز مثل ابن ادریس(رحمه الله) و محقق(رحمه الله) و علامه(رحمه الله) که قائل به بطلان شده اند معمولاً به همین عدم امکان اجتماع و یا به این که نهی در عبادات موجب فساد است، تمسک کرده اند و این نکته اصولی از سابق هم مطرح بوده است .

ص: ۴۱۰

۱ _ نماز در لباس مغصوب

باید این نکته را مورد توجه قرار داد که این لباس مغصوب، یا ساتر است یعنی مقدار واجب را در نماز ستر می کند _ البته برای مرد ستر عورت و برای زن ستر تمام بدن به استثناء وجه و دست و کف پا لازم است _ و یا لباس مغصوب ساتر نیست بلکه مقدار اضافی بدن را در بر گرفته است و هر دو صورت مورد بحث واقع شده است و نسبت به این فرع _ یعنی امتناع و بطلان نماز در لباس مغصوب _ دو تقریب ذکر شده است که یک تقریب مخصوص به لباس غصبی ساتر است و تقریب دیگر در مطلق لباس جاری است.

تقریب اول: اما تقریب اول برای اثبات بطلان; گفته شده است از آنجا که در نماز به ستر، امر شده است و ستر ماموربه واقع شده است پس جزئی از اجزاء نماز است و اگر ماموربه باشد خود این ستر و پوشاندن هم تصرف در آن لباس غصب است که منهی عنه می باشد و این اجتماع امر و نهی در یک فعل و یک مقوله و یک معنون خارجی است که ممتنع است یعنی پوشاندنی که انجام می گیرد هم ماموربه است و هم منهی عنه، چون خود پوشاندن تصرف در غصب است و این مقوله واحدی است که هم حرام می شود و هم واجب و از موارد وحدت معنون است که موجب امتناع ، تعارض و سقوط امر و در نتیجه بطلان نماز است .

البته این مطلب فوق در صورتی است که لباس ساتر باشد اما جائی که لباس ساتر نباشد دیگر آن لبس ماموربه نیست و فقط منهی عنه است و مثل نظر به اجنبیه در نماز است برخی این تقریب را قبول کرده اند و از أمر به تستر عورت در نماز جزئیت را فهمیده اند لیکن شهید صدر(رحمه الله)می فرماید این مثل (فاغسلوا وجوهکم) و امر به طهور است که قید است و جزء نماز نیست و تقید به آن ماموربه و جزء است اما خود ستر ماموربه ضمنی نیست و لذا قصد قربت هم در آن لازم نیست و روایت (یجب ستر العوره علیه) با قیدیت هم سازگار است و وقتی که از آن جزئیت استفاده نشد اگر اجماع یا روایتی بر بطلان نماز با ساتر مغصوب در کار باشد آن دلیل است ولی اگر موجود نباشد _ که نیست _ طبق قاعده امتناع اجتماع نمی شود قائل به بطلان شد حتی در جائی که ساتر است.

ص: ۴۱۱

البته کسانی هم که ستر را جزء واجبات نماز می دانند باز هم در مورد جهل به غصبیت قائل به صحت شده اند ــ به خلاف نماز در مکان مغصوب که بعد خواهیم گفت ــ و علتش این است که اگر جاهل غیر مقصر باشد مشمول قاعده لا تعاد می شود و صحت واقعی را ثابت می کند به خلاف نماز در مکان غصبی که بحث سجده است و یکی از خمسه در حدیث لاتعاد سجود است و لذا در لباس غصبی در صورت جهل، از باب قاعده لا تعاد قائل به صحت شده اند.

تقریب دوم: این است که هر چند پوشاندن با لباس مغصوب جزء ماموربه در نماز نیست و از اعراض دیگری است که قائم به خود مصلی است و از این جهت امتناع و اشکالی نیست ولی از این باب که حرکات نمازی مثل قیام ، قعود ، رکوع و سجود موجب تحریک و قلب و تقلیب آن لباس غصبی می شود و لباس تا شده و کج و معوج می شود و این موارد نیز تصرف در مال غیر است پس حرام می شود و در نتیجه سببش هم که افعال نماز است، حرام غیری می شود مثلاً ـ خم و راست شدن و رکوع و سجود و تشهد کردن موجب چین افتادن در لباس و سبب آن است و وقتی اجزاء نماز سبب حرام شد باز هم در این جا امر نفسی با نهی غیری جمع می شود از این باب که سبب حرام نیز حرام غیری است که این هم امتناع دارد این بیان هم قابل دفع است به این که علت تامه حرام، حرام است و در مانحن فیه رکوع و سجود و تشهد علت تامه حرام نیست بلکه جزء العله است و جزء دیگر آن ابقای لباس و نکندن در حال رکوع و سجود است پس وقتی علت تامه حرام باشد نه جزء العله و بغض ضمنی هم یا نداریم و یا اگر داریم با أمر به جزء منافات نداشته باشد، امتناعی در کار نخواهد بود و در حقیقت داخل در مساله ای می شود که قبلا گفتیم که اگر مجموع دو شییء حرام شد و یک جزئش واجب شد اشکالی ندارد علاوه بر این که این تقریب موقوف بر قول به حرمت غیری می باشد که اگر اصل آن را انکار کردیم بازهم امتناع ندارد پس این بیان هم تام نیست.

تقریب سوم: در اینجا می توان تقریب سومی را بیان کرد به این نحو که کسی ادعا کند که عرف همین اسباب و حرکت ها را تصرف در لباس مغصوب می داند یعنی درست است که بالدقه آن چه که نماز است جزء العله در تا شدن و ایجاد چین و چروک در لباس است که در نماز انجام می گیرد ولی کسی ادعا کند که عرف عنوان غصب و امثال آن را بر اسباب هم اطلاق می کند و بر جزء سبب هم صادق است که غصب یا تصرف در مغصوب است که حرام نفسی است و عرفاً مطلق تصرفی که یا خودش بالدقه تصرف در مال غیر است و یا سبب آن است غصب محسوب می شود اگر کسی این توسعه را قائل شد، رکوع ، سجود ، تشهد و قیامی که ماموربه است، منهی عنه قرار می گیرد و وحدت معنون حاصل شده و ممتنع می شود زیرا که طبق مسلک سوم در جائی که معنون یکی باشد ولو دو عنوان باشد امتناع ثابت است البته باید دید در روایات مراد از حرمت غصب چه عنوانی است.

نقد تقریب سوم: اگر این توسعه قبول هم شود در جائی است که سبب تولیدی باشد یعنی میان سبب و مسبب جزء دیگر اختیاری نباشد و حصول سبب قهری باشد که از آن به اسباب تولیدی تعبیر می کنند که دیگر اراده مکلف در آن دخلی نداشته باشد و در این جا اجزاء نماز مانند رکوع و سجود و سبب تولیدی نمی باشد و هنوز فعل اختیاری نکندن لباس برای او هست و لذا در این جاها شاید کسی توسعه را قبول نکند پس هم باید لسان روایات را دید و هم باید دید که آن عنوان بر افعال نماز صادق است یا خیر .

۲ _ نماز در مکان غصبی

فرع دیگر نماز در مکان غصبی است که گفته اند نماز از مجموعه ای از اجزا تشکیل شده است که برخی از آنها هیچ ربطی به غصب ندارد مثل نیت و قرائت زیرا که تصرف در ملک غیر نیست و کیف نفسانی یا مسموع است بله رفتن در آنجا تصرف است که مقوله أین است ولی مقوله أین لازمه نماز است و جزء افعال نماز نیست و لذا یک یک اجزاء نماز را بررسی کرده اند و گفته اند که اگر کسی بگوید مثلا قرائت تصرف در فضای مکان غصبی بوده و ایجاد تموج است و فضا هم ملک غیر است پس غصبی است، گفته می شود که اولاً: عرفا این تصرف در غصب نیست و ثانیاً: این تموج در هوا است که هوا ملک غیر نیست و فضائی که می گویند تابع است به معنای هوا نیست بلکه منظور اشغال جا است مثلاً طبقه دوم آن مکان است و ثالثاً: تموج قرائت نیست بلکه قرائت مسبب از تموج هوا است و حرمت علت و یا ملازم به معلول یا ملازم سرایت نمی کند بنابراین قرائت هم با غصب متحد نیست و رکوع هم عارض بر مکلف است نه برمکان و هوی الی الرکوع را هم گفته اند حرکت کردن در زمین یا فضای ملک غیر است و این تصرف در ملک غیر است ولی گفته اند اگر این حرام هم باشد علت رکوع است و جزء رکوع نیست و علت غیر از معلول است و امتناع در کار نیست.

در سجود هم گفته اند که اگر به معنای خم شدن تا حدّ تماس جبهه با زمین باشد باز هم اتحاد نیست چون که مقوله وضع و عارض بر مکلف است و تصرف در زمین مغصوب نیست اما اگر گفته شد اضافه بر وضع تماس با زمین حالت تکیه کردن و انداختن ثقل بر زمین هم در سجود اخذ شده است ولذا گفته شده اگر مسجد جبهه اش سفت نباشد به نحوی که القای ثقل بر آن نشود مجزی نیست اگر این را گفتیم در این صورت اتحاد شکل گرفته زیرا که وضع ثقل بر مکان غصبی قطعاً تصرف در آن است پس نماز باطل می شود و در اینجا در صورت جهل لا تعاد هم نافع نیست چون یکی از مستثنیات لا تعاد سجود است و سجود در این جا باطل شده است که اعاده دارد و لذا صاحب این قول که وضع جبهه را شرط می داند طبق مسلک سوم قائل به بطلان می شود حتی در جاهل و فرقی هم بین جاهل و عالم نمی دهد اما کسی اگر تعدد عنوان را کافی دانست و عنوان غصب را هم مشیر به عناوین واقعی ندانست و یا ملاک اول را قبول داشت که اگر امر به نحو صرف الوجود باشد برای جواز اجتماع کافی است در این صورت نماز در فرض جهل به حرمت که قصد قربت متمشی می شود صحیح خواهد بود و در اوامر غیر عبادی مطلقا صحیح خواهد بود ضمنا معلوم شد که چرا برخی از آقایان در نماز در لباس غصبی بین جهل و علم تفصیل می دهند اما در نماز در مکان غصبی این تفصیل را نمی دهند که علتش جریان قاعده لاتعاد نسبت به ساتر در فرض جهل است و عدم جریان آن در مکان مغصوب نسبت به سجود است چون که یکی از ارکان خمسه است که خود قاعده هم می گوید نسبت به اخلال در آن اعاده ثابت است.

تنبیهات بحث اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۲/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

لازم است در اصل مساله اجتماع امر و نهی و قبل از ورود به بحث تنبیهات آن یک نتیجه گیری با یک نگاه دیگری صورت گیرد؛ سه ملاک برای جواز اجتماع گذشت یکی این بود که هر جا امر به طبیعت به نحو صرف الوجودی بود خود صرف الوجودی بودن امر - حتی اگر اختلاف امر و نهی به نحو اطلاق و تقیید در یک عنوان باشد فضلاً از جائی که دو عنوان با هم مفهوماً متباین هستند _ مانع از سریان أمر به فرد محرم می شود.

ملاک دیگر هم تباین دو متعلق مفهوما بود یعنی متعلق امر و نهی اگر دو مفهوم متباین با هم باشد این تباین در عالم مفهوم سبب می شود که اجتماع امر و نهی در یک معروض لازم نیاید تا محال باشد.

ملاک سوم هم تعدد معنون دو عنوان در خارج بود، به این معنا که ترکیبشان در مجمع انضمامی باشد نه اتحادی که این اضیق الملاکات بود.

بیاناتی در هر یک از این ملاکات گذشت و جواز اجتماع امر و نهی با هر یک از این سه ملاکی که بیان شد ثابت می شود که بحث در دو ملاک اول و دوم کبروی بود و در ملاک سوم صغروی و اگر کسی دو ملاک اول و دوم را قبول نکرد باید در حدود ملاک سوم قائل به جواز شود که طبق این ملاک بحث صغروی می شود لکن بحث در ملاک اول ودوم کبروی است.

حال آن نتیجه گیری که درصددیم قبل از ورود به بحث تنبیهات، وارد آن شویم این است که آثار ملاکات از نظر تزاحم و تعارض در دو مساله اولی و ثانیه _ که ذکر شد _ با هم دیگر فرق می کند یعنی اگر هر کدام از این سه ملاک برای جواز تمام شود دیگر تعارض به جهت امتناع در کار نیست، و نفس تکلیف محال نمی شود و از این جهت تعارض رفع می شود ولی آیا این نکته باعث می شود که عمل در مجمع صحیح شود و تعارض از جهات دیگر از قبیل تکلیف مالایطاق و محال _ نه تکلیف محال _ رفع شود و یا اینکه لازم است تفصیل داد حتی بنابر جواز؟ همچنان که برخی موارد استثنا شد مثلاً گفته شد که بنابر ملاک اول و دوم اگر أمر عبادی باشد و جواز اجتماع نیز باشد نسبت به کسی که به حرمت عالم است، قصد قربت متمشی نمی شود ولذا آن عبادت صحیح نخواهد بود مگر این که معنون متعدد باشد و آیا فقط همین استثنا است یا در جائی که برای واجب مندوحه نیست بازهم تعارض شکل می گیرد و عمل در مجمع صحیح نمی باشد یا این که از باب تزاحم است و عمل در مجمع صحیح است لهذا لازم است یک جمع بندی جامعی در هر دو مساله اولی و ثانیه صورت گیرد .

ص: ۴۱۵

ابتداء در مساله اولی _ که امر به جامع به نحو صرف الوجود باشد و نهی از فرد مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) است _ بحث می کنیم (بعد از این که مفروغ عنه است أمر به جامع به نحو مطلق الوجود با نهی از فرد آن، ممتنع است زیرا مستلزم سریان أمر به هر حصه از آن جامع مستقلاً از حصص دیگر است یعنی هر حصه بما هی حصه متعلق أمر می شود که با حرمت آن حصه منافات دارد و اجتماع ضدین بر یک معروض است) البته مثال ذکر شده عبادی است و ممکن است أمر عبادی هم

نباشـدماننـد (اقرء سوره کـل یوم) و (لاـ تقرء القرآن فی الحمـام) پس جایی که متعلق امر جامع به نحو صـرف الوجود باشـد و متعلق نهی مصـداق و مقید و حصه ای از آن، مورد مساله اولی است که باید دید با وجود مندوحه چگونه است و اگر مندوحه نباشد چگونه است همچنین به این ملاک اول در مساله اولی، موردی که امر به طبیعت به نحو صـرف وجود تعلق بگیرد و نهی به قید و یا تقید بخورد ملحق می گردد که قبلاً گفتیم این، علی جمیع المبانی جائز است و مثل ملاک سوم است زیرا که قید و تقییـد غیر از ذات مقید است مثلا بگوید (صل) و (لا تجعل صـلاتک فی الحمام) و این مثل موارد تعدد معنون بوده و خارج از اجتماع است و مثل این است که بگوید نماز بخوان و به اجنبیه نگاه نکن با این فرق که قید و تقید با مقید متلازمین هستند پس در این جـا هم اگر به جـامع نمـاز امر می کنـد و از تقیـد آن و یا قیـد آن ــ که مقوله أین و وقوع در حمام باشـد ــ نهی نماید اشکالی ندارد و به ملاک سوم یعنی تعدد معنون در مسأله اولی ملحق می شود.

ص: ۴۱۶

حال این دو فرض را بررسی می کنیم در مساله اولی که اگر مندوحه بود یعنی مکلف می توانست جامع را در فرد دیگری انجام دهد روشن است که نه تعارض است چون اجتماع بر یک معروض نیست پس امتناع ثبوتی و تکلیف محال نیست و نه تزاحم، چون مکلف بر امتثال هر دو قادر هست به دلیل وجود مندوحه و می تواند ذات مقید را بیاورد و قید را نیاورد پس تکلیف به مالایطاق و غیر مقدور یعنی تکلیف به محال هم نیست.

لیکن میان دو فرض فرقی هست و فرقش این است که طبق ملاک اول اگر ماموربه عبادی بوده و مکلف هم به حرمت عالم باشد در این صورت با انجام مقید _ صلاه در حمام _ قصد قربت از وی متمشی نمی شود زیرا که این فعل واحد خارجی معصیت است و نمی تواند آن را به مولی اضافه کند و در عبادت حسن لازم است تا بتوانیم آن را به مولا اضافه کنیم و لذا فعلی که ولو به عنوان دیگری حرام است و مکلف هم می داند معصیت و قبیح است نمی شود حسن باشد گرچه عنوان محبوبی هم بر آن منطبق باشد ولی اگر جاهل به حرمت بود قصد قربت همه از او متمشی می شود ولی جائی که امر به جامع است و نهی از قید یا تقید، در آنجا اگر أمر عبادی هم باشد در مجمع شکل می گیرد و مشکلی نیست چون آنجا دو فعلند که انجام می گیرد و هر دو اختیاری مکلف است که یکی تحقیق قید است و دیگری تحقیق ذات مقید و مکلف قصد داشته که اصل جامع را برای خدا انجام دهد و آن را آورده است هر چند در خارج با فعل حرام که قید است انجام داده باشد.

بنابراین در جائی که مندوحه است حکم روشن است که نه تزاحم است و نه تعارض و تنها در فرض تعلق نهی به مقید نه به تقید اگر امر عبادی باشد و مکلف عالم به نهی باشد، بر تحقیق مامور به در مجمع قادر نمی باشد چون که با نهی از مقید، دیگر قصد قربت از وی متمشی نمی گردد و لذا اگر انجام داد باطل است از این باب که قصد قربت نکرده است و تمام مرکب مامور به را انجام نداده است و لذا اگر قصد قربت از او متمشی مثل مکلف جاهل عملش هم صحیح است .

اما اگر مکلف مندوحه نداشت و مثلاً در غیر از حمام نمی تواند نماز بخواند در این صورت مکلفی که مندوحه ندارد آیا بین امر و نهی نسبت به او تعارض شکل می گیرد و یا تزاحم است یعنی اجتماع امر و نهی لازم نمی آید یعنی امر به جامع و نهی از فرد یا نهی از تقید و قید به فرد سرایت نمی کند پس از این جهت تنافی و تعارضی در کار نیست ولی گفتیم این مطلب برای نفی تعارض کافی نیست زیرا برخی از اوقات دو تکلیف با هم تعارض بالذات ندارند و امتناع ثبوتی و تکلیف محال نیستند ولی از باب تکلیف بمالا یطاق بودن با هم متنافی می شوند مثل امر به ضدینی که ثالث ندارند که بین آن ها از باب تکلیف به محال _ نه تکلیف محال _ تعارض است .

حال در این جا در جائی که مندوحه نیست چگونه است چه نهی به مقید خورده باشد چه به قید؟ که ممکن است گفته شود اگر چه در هر دو فرض تکلیف ها محال نمی باشند ولی تکلیف بمالایطاق هست چون امر به جامع و صرف وجود صلات خورده و برای کسی که مندوحه ندارد و غیر از این فرد محرم بر فرد دیگری قادر نیست امتثال امر و نهی هر دو ممکن نیست و عصیان هر دو نیز ممکن نمی باشد و مثل ضدینی است که لا ثالث لهما می باشد چون اگر بخواهد این فرد را انجام دهد نهی عصیان شده است و اگر ترک کند تا نهی را امتثال کرده باشد امر به جامع عصیان شده است پس هم امتثال هر دو ممکن نیست و هم عصیان هر دو، چون یا انجام می دهد و یا انجام نمی دهد و ارتفاع نقیضین مثل اجتماعشان محال است و یکی از آنها ضروری است که اگر انجام دهد امر را امتثال کرده و نهی را عصیان نموده است و اگر انجام ندهد نهی را امتثال نموده و امر را عصیان کرده است پس از مصادیق ضدین لا ثالث لهما است و معنای آن این است که اطلاق امر با نهی از مقید یا تقید و قید با هم متعارض می شوند از باب تکلیف به محال چون اطلاق امر نه می تواند مطلق باشد و نه مشروط به نحو ترتب زیرا که عرض کردیم ترتب در ضدینی است که ثالث داشته باشند و ارتفاعشان ممکن باشد و الا تحصیل حاصل است و به عبارت دیگر امر به جامع مشروط به عصیان نهی و یا نهی مشروط به عصیان أمر هم معنی ندارد و ممکن نمی شود چون عصیان هر یک یعنی انجام و تحقق دیگری که امر به آن در این فرض تحصیل حاصل و غیر معقول است و مثل أمر مشروط به ضدین لا ثالث لهما است که بگوید اگر سکون را انجام ندادی حرکت کن و اگر حرکت نکردی ساکن باش که تحصیل حاصل و لغو است و این تنافی منجر به تعارض می شود و موجب تساقط دو اطلاق می شود و از باب تزاحم _ که علی القاعده بوده و خارج از تعارض است _ نخواهد بود زیرا که تزاحم علی القاعده جائی است که امر ترتبی ممکن باشد و الا در ضدینی که ثالث ندارند همه قائلند که اطلاق امر به آنها از باب تعارض است و با تعارض و تساقط دیگر دلیلی مبنی بر این که این صلات صحیح است نخواهیم داشت و وجهی برای صحت آن نداریم تا اعاده و قضا نفی شود و نمی توانیم نتیجه صحت را در این جا بار کنیم چون امر نداریم؛ نه امر مطلق و نه مشروط و امر و نهی تعارض و تساقط می کنند و اثبات ملاک هم ممکن نیست زیرا طریقش امر ترتبی بود که در اینجا محال است و این مقتضای قاعده است.

در اینجا یک نکته عرفی این مقتضای قاعده را خراب می کند و آن را از باب تعارض خارج می نماید و در باب تزاحم علی القاعده داخل می کند و آن این است که احتمال نمی دهیم فعل در مجمع _ مثل صلات در حمام _ اگر مندوحه باشد صحیح و ملاک دار است و اگر مندوحه _ یعنی امکان صلات در غیر حمام _ نباشد بی ملاک و باطل است یعنی قدرت بر فرد دیگری از آن جامع نمی تواند سبب اتصاف فرد مقرون به حرام، به ملاک باشد و باعث صحت صلات در حمام شود چرا فی نفسه ممکن است اصل قدرت بر جامع در اتصاف دخیل باشد که این جا قدرت فی نفسه را _ اگر شرط اتصاف هم باشد _ داراست و قدرت بر جمع با امتثال حرمت را ندارد که این عرفاً در ملاک دخیل نمی باشد ولذا این دلالت التزامی عرفی برای أصل دلیل أمر و در جایی که مندوحه هست درست می شود که با سقوط أمر در مجمع ساقط نمی شود. یعنی حالا که در صورت وجود مندوحه صلات در مجمع و مورد حرام واجد ملاک است در مورد غیر مندوحه هم همان ملاک را داراست .

ممکن است گفته شود که احتمال می دهیم قدرت شرعی در اتصاف دخیل باشد یعنی نفس وجود ملاک نهی رافع ملاک امر باشد که جواب آن است : فرض بر این است که با وجود مندوحه، فعل در مجمع صحیح و ماموربه است با این که حرام هم هست و ملاک حرمت را هم داراست و این بدان معناست که قدرت شرعی دخیل در ملاک امر نیست چرا اگر قدرت بر امتثال هر دو خطاب در ملاک امر دخیل باشد در اینجا ملاک نخواهد بود لیکن این مطلب عرفی نیست و لازمه این مدلول التزامی که مربوط به اصل دلیل امر است و نه اطلاقش که ساقط شده است خروج دو دلیل در مورد عدم مندوحه از باب تعارض و دخول در باب تزاحم است یعنی اگر ملاک وجوب اقوی باشد حرمت، علی القاعده مشروط است به عدم امتثال آن و اطلاق دلیل امر زنده می شود زیرا که قدرت به معنای عدم اشتغال به مساوی یا اهم قید هر تکلیف است همانگونه که در سایر موارد تزاحم گفته شد و بر اساس آن باب تزاحم خارج از باب تعارض شد و لذا دیگر نوبت به مرجحات باب تعارض یا جمع عرفی نمی رسد زیرا که این دلالت التزامی رافع موضوع تعارض و وارد بر اطلاق خطاب دیگر می شود حتی اگر اقوی باشد .

ص: ۴۱۹

بنـابر این بـا اثبـات ملاک امر در فرض عـدم منـدوحه داخل در باب تزاحم می شود که اگر ملاک أمر اقوی بود وجوب جامع فعلی و مطلق می شود و دلالت التزامی نافی تعارض می شود ولذا اگر واجب عبادی هم باشد صحیح خواهد شد چون در اینجا از عالم به نهی هم قصـد قربت متمشـی می شود چون أمر اهم است و نهی را مرتفع می کنـد چرا که همه خطابات حتی نواهی مشـروط به عـدم اشـتغال به واجب اهم می باشـند و قبلاً گفتیم که قیـد حرمت قیـد حرام هم می شود و فرد مقرون با فعل أهم دیگر حرمت ندارد و حرام نیست و تنها واجب است که اگر عبادی باشد قصد قربت هم متمشی می شود.

أمـا اگر حرام اهم باشـد حرمت فعلی و مطلـق ثـابت می شود و أمر ساقـط می شود هر چنـد که ملاـکش فعلی است و همچنین است اگر متساویین باشند که در این دو صورت یعنی با فرض تساوی ملاکین یا أهمیت ملاک نهی یقینا امر نداریم ـ نه مطلق و نه مشـروط ـ ولیکن ملاک امر در مجمع هست حال اگر ماموربه توصـلی باشد صحت عمل از راه ملاک ثابت می شود و با انجام آن هر چند محرم هم باشد ـ اگر ملاک نهی اهم باشد ـ دیگر اعاده وقضا ندارد بله، گناه کرده است و اگر انجام ندهد گنـاهی نکرده چـون یـا حرام اهم است و امتثـال کرده است و یـا مسـاوی است و ملاـک مسـاوی در مقـابلش است که در این صورت در فعـل و ترک مخیر است که فعل را انجام بدهـد یا ندهـد که اگر انجام ندهـد و قضایا اعاده داشـته باشـد بایـد اعاده کند.

اما اگر واجب عبادی بود در فرض علم نمی تواند با قصد قربت انجام دهد چون اگر حرمت اقوی بود که با حرام بودن فعل قصد قربت متمشی نمی گردد و اگر متساوی باشد مثل مباح است و با مباح هم نمی شود قصد قربت نمود _ اگر علم به تساوی ملاکین داشته باشد _ و در این جهت فرقی نمی کند که نهی به فرد خورده باشد یا به قید و تقید چون درست است که در فرض دوم فعل ماموربه غیر از فعل منهی عنه است ولی چون با هم متلازمین هستند و مثل فرض وجود مندوحه نیست لذا می توان گفت که فعلی که مصحلت دارد ولی ملازم با تحقق فعل دیگری است که همان اندازه مفسده و یا ترکش مصلحت دارد و مکلف چه انجام دهد و چه انجام ندهد برای مولی به یک اندازه ملاک است، چنین فعلی را نمی توان برای مولی انجام داد لهذا قصد قربت متمشی نمی شود چه نهی به فرد و مقید تعلق گرفته باشد و چه به قید و تقید آن چون تحقق أحدالملاکین و تفویت دیگری متلازمین هستند و هر وقت این را انجام دهد حرام را نیز انجام داده و مبغوض هم انجام می گیرد.

بله، اگر تلازم نداشت مثل صلات و نظر به اجنبیه قصد قربت با آن فعلی که ملاک دارد درست بود ولی وقتی تلازم دارد مولا می گوید چطور این فعل را برای من انجام می دهی در حالی که ملازمش بیش از آن یا مساوی آن مفسده دارد و فعل و ترکش برای من یکسان و یا ترک بهتر است بنابراین اگر واجب عبادی باشد با علم به اهمیت و یا مساوی بودن ملاک نهی قصد قربت در هر دو فرض متمشی نمی شود و صلات صحیح نبوده و اعاده و یا قضا خواهد داشت اما اگر واجب توصلی باشد اعاده و یا قضا نداشته مانند سایر موارد تزاحم چون که ملاک امر حاصل شده است بنابراین در مساله اولی در مورد عدم وجود مندوحه تعارض شکل نمی گیرد و از باب تزاحم یا محکوم به قواعد آن است به شرحی که بیان شد.

ادامه بحث قبل(۹۳/۰۲/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

در مسأله اولی عرض شد که اگر مندوحه باشد، نه تعارض است و نه تزاحم و اگر مندوحه نباشد و مکلف نتواند واجب را در جای دیگری انجام دهد مقتضای قاعده تعارض است و امر به جامع به نحو صرف الوجودگرچه به فرد سرایت نمی کند ولیکن با وجود نهی از فرد از باب تکلیف به محال ـ نه تکلیف محال ـ قابل جمع نیست ولیکن اگر دلالت دلیل امر به وجود ملاک أمر حتی در موارد عدم مندوحه تمام شد داخل در تزاحم شده و حکم تزاحم جاری خواهد شد و این مربوط به مساله اولی بود که گذشت.

۲ ـ مسأله دوم: مساله دوم در موردی است که دو عنوان داشته باشیم که با هم تباین مفهومی دارند که معمولاً دو عنوانی هستند که نسبتشان به نحو عموم من وجه می باشد مثل (صل) و (لا تغصب) که حرام مورد افتراق از واجب دارد اما اگر مورد افتراق نداشته باشد و اخص از واجب باشد در مساله اولی داخل می شود مثلا (اکرم الانسان) و (لا تعظّم فاسقا) که هر تعظیمی اکرام است ولیکن هر اکرامی تعظیم نیست و همان حکم مسأله اولی در این جا هم جاری است و اگر متساویین باشند مانند (اکرم ناطقاً و لا تکرم انساناً) تعارض می شود و نکته اش عدم امکان جمع میان هر دو است چون تکلیف به محال است مطلقا یعنی از هر دو طرف میان امتثال واجب و عصیان حرام و امتثال حرام و عصیان واجب تلازم است که ترتب در آن معقول نیست.

اما آنجا که احدالعنوانین محرم است و با عنوان دیگر که واجب است مورد افتراق داشته باشد و مکلف بتواند حرام را بدون واجب انجام دهد مثل غصب بدون نماز، به دو فرع تقسیم می کنیم ۱) جائی که امر به نحو صرف الوجود بدلی باشد مثل (صل) و (لاـتغصب) که در هر جائی نماز واجب نیست بلکه در یکی از مکانها واجب است علی سبیل البدل و ۲) امر هم شمولی باشد مثل نهی .

ص: ۴۲۲

۱ ـ در جائی که امر بدلی است اگر مندوحه باشد و مکلف نماز را در جای غیر غصبی می تواند بخواند و مکان مباح دارد ولی در مکان غصبی می خواهد نماز بخواند بنابر جواز به هر کدام از سه ملاک قهرا اجتماع جائز می شود یعنی مکلف اگر در مکان نماز مغصوب نماز خواند واجب امتثال شده است و فقط اگر واجب عبادی باشد و قائل به وحدت معنون و کفایت تعدد عنوان یا صرف الوجودی بودن أمر شدیم قصدقربتش در فرض علم به غصب مقدور نمی شود و از این جهت باطل می شود نه از جهت امتناع ولی اگر قائل به ملاک سوم شدیم چون دو معنون است أمر عبادی هم باشد صحیح است چون که دو فعل انجام داده است و انجام فعل و معنون واجب که حرام و قبیح نیست هر چند لازمه اش هم حرام باشد و قصد قربت از او متمشی می شود و قابل اضافه کردن به مولی است و حکم این فرض روشن است که بحث جواز اجتماع هم دنبال اثبات همین نکته است.

اما در فرضی که مندوحه نباشد و مکلف جای دیگری برای نماز ندارد مثلاً ظالمی هست که به او اجازه نماز خواندن نمی

دهـد و تنها در اتاقی که مغصوب است می تواند نماز را دور از چشم آن ظالم اقامه کند یعنی مندوحه ندارد; در این فرض در مساله قبلی گفتیم که اگر منـدوحه نباشـد علی القاعـده تعارض می شود چون اطلاق امر حتی به نحو ترتب معقول نیست چون که ارتکاب حرام مساوق با تحقق واجب است زیرا حرام فرد همان طبیعتی است که صـرف الوجودش واجب است و هر جا که امر ترتبی معقول بود خـارج از تعـارض و داخـل در تزاحم می شود و اگر معقول نبود داخـل در تعـارض می شود و در مسـأله اولی أمر ترتبی معقول نبود لهـذا علی القاعـده داخل در تعارض بود مگر آن دلالت عرفی التزامی تمام شود تا در تزاحم داخل شود ولیکن در اینجـا یعنی مسـأله دوم امر ترتبی معقول است و نیـازی به آن دلالت التزامی عرفی نـداریم یعنی مولی می تواند بگوید اگر رفتی به مکان مغصوب نماز بخوان، چون آنچه که حرام است غصب است و تحققش مستلزم تحقق واجب نیست بر خلاـف مسـأله اولی که اگر نماز در حمام را که حرام است می خوانـد صـلات انجام می گرفت چون فرد همان کلی حرام بود امـا این جا آنچه که حرام است غصب است که با متعلق أمر افتراق دارد پس عصـیان غصب مسـتلزم تحقق واجب نیست، و می توانـد غصب را انجـام دهـد ولی نمـاز نخوانـد پس این جا ارتکاب حرام و عصـیانش مسـتلزم انجام واجب نیست تا این که امر ترتـبی معقول نباشـد یعنی از موارد ضـدین لاـ ثـالث لهمـا نیست و می توانـد هر دو را عصـیان کنـد ولـذا امر ترتـبی به واجب، مشروط به عصیان حرام، معقول می شود و از موارد تزاحم علی القاعده خواهد بود .

ص: ۴۲۳

اشکال: ممکن است کسی اشکال کند که اگر معنون ها دو تاباشند این حرف طبق مسلک سوم درست است که مولی بگوید حرام را ترک کن ولی اگر حرام ـ که لازمه فعل واجب است ولی افتراق از آن دارد ـ انجام دادی نماز بخوان و تحقق حرام که مثلاً از مقوله أین در مکان غصبی است مستلزم تحقق واجب که افعال و مقولات دیگر است نمی باشد، اما طبق مسلک اول و دوم که هر دو یک فعل هستند و ترکیب اتحادی است و تنها عنوان دو تا است و مثلاً به عنوان سجده می خواهد واجب باشد و به عنوان غصب حرام، حرام خود این سجده می شود و معنای أمر مشروط به عصیان حرام ، أمر به آن معنون واحد مشروط به انجام آن می شود که تحصیل حاصل است پس در اینجا هم طبق دو ملاک اول و دوم ترتب معقول نیست.

جواب اشکال: پاسخش این است که طبق این دو مبنا هم ترتب معقول است و مولا می تواند به همین عنوانی که معنونش با غصب متحد است امر کند ولی نه مشروط به فعل این حصه از غصب و حرام تا تحصیل حاصل لازم بیاید بلکه مشروط است به فعل جامع آن حرام و غصب یعنی می گوید اگر خواستی جامع غصب را بیاوری ، امر به عنوان دیگر هم فعلی می شود و فرض بر این است که با تعدد عنوان ما قائل به سرایت نیستیم پس مولا می تواند تکلیف به عنوان دیگر را به صرف وجود غصب مشروط کند و در فرض تحقق صرف وجود حرام و غصب امتثال امر، مقدور مکلف است به این نحو که جامع حرام را ضمن فرد متحد با واجب انجام دهد و أمر به عنوان دیگر هم فعلی می شود و وقتی مولی این امر ترتبی را قرار می دهد معنایش این است که می خواهد هر دو ملاک را از دست ندهد و ملاک امر را هم تحصیل کند و این روح امر ترتبی است و چنین أمر مشروط هم امتناع ندارد با حرمت آن فرد از غصب ـ چون که دو عنوان هستند و یا أمر تعلق گرفته است به صرف الوجود نه به فرد ـ و هم تکلیف به غیر مقدور نیست و هم محرکیت از برای حفظ ملاک أمر را داراست پس همانند سایر موارد تزاحم علی القاعده خواهد بو که اگر حرام را ترک کند هر دو تکلیف مخالفت نشده است یکی به امتثال و دیگری به ارتفاع شرط أمرش و اگرغصب نکند بدون آنکه نماز بخواند هر دو را عصیان کرده است واگر غصب نمازی را انجام دهد أهم را عصیان کرده و مهم را امتثال نموده است البته در صورتی که نهی أهم باشد و اگر أهم نباشد عدم تنافی روشن تر است پس امر ترتبی در این جا معقول و ممکن است حتی اگر حرام أهم باشد تا کسی دو مخالفت مرتکب نشود.

ص: ۴۲۴

بله، اگر واجب عبادی بوده و غصب اهم باشد در صورت وحدت معنون چنانچه به غصب عالم باشد; نمی تواند دیگر قصد تقرب نماید به خلاف جائی که معنون دوتاست که برای مکلف قصد قربت هم ممکن است .

اما اگر امر اهم باشد یا حتی مساوی بازهم قصد قربت مقدور می شود چون اشتغال به واجب مساوی هم رافع حرمت است و وقتی که اشتغال به اهم یا مساوی رافع حرمت می باشد قصد قربت هم بنابر وحدت معنون ممکن می شود زیرا که انتخاب مجمع، فرار از حرام و به جهت تحقق ملاک امر است که اطاعت مولی و برای او است و فعل هم قبیح و حرام نیست ـ این نکته فرق دیگر این مسأله نسبت به مسئله اولی است که در آنجا در صورت تساوی هم قصد قربت ممکن نبود ـ پس در مساله دوم تزاحم روشن است و نیازی به آن دلالت التزامی عرفی نداریم که اگر کسی آن را رد کرد این جا محذوری برای تزاحم نداریم و در فرض نبودن مندوحه، هم امر ترتبی و مشروط به ترک غصب معقول است و تعارضی در کار نیست و هم اگر واجب عبادی باشد و معنون هم یکی باشد ـ در فرض تساوی فضلاً از فرض أهم بودن أمر ـ قصد قربت متمشی بوده و عبادت در مجمع صحیح است یعنی در اینجا فرض مساوات با مسأله گذشته فرق دارد چون در آنجا تلازم از طرفین بود ولی این جا تلازم از طرفین نیست و این که مکلف مورد افتراق را ترک کرده به جهت امر مولی است و لذا می تواند قصد قربت نماید حتی اگر ترکیب اتحادی باشد در صورتی که حرمت أهم و مطلق نباشد اما اگر حرمت اهم بود و ترکیب اتحادی بود چون که آن فعل واحد ولو به عنوان غصب، قبیح و معصیت است گفته می شود حسن نیست و قابل اضافه شدن به مولی نمی باشد فلذا این محذور بنابر تعدد معنون یعنی مسلک سوم نخواهد بود بنابراین در امر بدلی با فرض وجود مندوجه نه تعارض است و نه تزاحم و با فرض عدم مندوحه تزاحم می شود زیرا که ترتب معقول است حتی بنابر وحدت معنون و ذوق عرفی هم قائل به همین مطلب می باشد که در این موارد آمر می گوید اگر می خواهی غصب کنی لاأقل نمازت را بخوان .

اما اگر امر شـمولی باشـد مثل این که بگوید در هر یک از این جاها نماز بخوان مثلاً در هر اتاقی باید یک نماز بخواند و یکی از این اتاق ها هم مغصوب است در اینجا دیگر ملاک اول برای جواز، موضوع ندارد و تنها دو ملاک دوم و سوم جاری اسـت یعنی در اینجـا هم طبق یکی از این دو ملاک امتناع نیست چون دو عنوان هسـتند و یا حتی دو معنون طبق مسـلک سوم ولیکن ملاـک اول اینجـا جـاری نیست چون متعلق أمر نماز در همان اتاق است نه جامع اتاقها و همان حصه از نماز هم غصب و حرام است لذا در این جا بحث وجود مندوحه هم معنی ندارد چون نسـبت به متعلق امر که وجوب مستقل و انحلالی همان فرد متحد بـا حرام است، منـدوحه معقول نیست و منـدوحه در جائی است که امر بـدلی باشـد ولیکن در عین حال امری که به این فرد به عنـوان صـلات تعلـق گرفته است بـا نهی که به آن فرد به عنـوان غصب تعلـق گرفته تکلیف محـال و اجتمـاع ضـدین نیست اما تکلیف به محال و تکلیف به مالایطاق هست که محذور باب تزاحم است چون مکلف نمی تواند هم آن وجوبی که به نماز در این مکـان تعلق گرفته است امتثـال کنـد و هم حرمت غصب در این مکـان را امتثـال کنـد و هرکـدام را امتثـال کنـد دیگری را عصـیان کرده است لیکن در این جـا هم بالـدقه ترتب قابل تصویر است به این که مولا بگویـد اگر مقوله غصب را انجام دادی نماز بخوان چون تلازم از یک طرف است و طرفینی نیست یعنی صـلات مستلزم عنوان غصب و حرام است ولی غصب مستلزم صلاه نیست چه معنون آنها دو تا باشـند و ترکیب انضـمامی باشد که مسلک سوم است و چه یکی باشد و اتحادی، که مسلک دوم است ولـذاهمانگونه که در صورت بـدلی بودن أمر گفتیم می توان گفت اگر عنوان حرام و غصب را انجـام دادی وجوب عنوان دیگری بر تو فعلی می شود و هر دو فعلی هسـتند که اگر عنوان واجب را بـا آن انجام نـدادی دو مخالفت کرده ای حتی اگر حرام أهـم باشـد و اگر انجـام دادی یـک مخـالفت کردی در صـورت اهـم بـودن حرام نه در صـورت اهم بـودن واجب یا مساوی بودن آنها و این همان بیان گذشـته در ترتب است که در امر شمولی هم بنابر هر دو ملاک دوم و سوم جاری می باشد پس امر ترتبی أمر به نحو مطلق الوجود هم بنابر مسلک دوم و یا سوم جاری است و از باب تزاحم خواهد بود و نه تعارض.

ص: ۴۲۶

ممکن است کسی بگوید که عرفاً این شق از باب تعارض است نه تزاحم ولیکن از باب تکلیف به محال، نه تکلیف محال یعنی مثل امر به ضدینی است که ثالث ندارند و می توان تقریبات مختلفی در این جا برای تعارض ذکر کرد.

یکی نکته ای است که مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته بود که عرف در جایی که ضـدین ثالث دارند ولی تزاحم میان آنها دائمی اسـت تعـارض می فهمـد هر چنـد ترتب بالـدقه معقـول است ولی امری که همیشه نسـبت به تکلیـف أهم دیگری ترتـبی باشـد خلاف ظاهر اطلاق خطاب أمر است که اگر کسـی آن نکته را قبول کند و در هر امر انحلالی و استقلالی آن را بپذیرد، نه تنها در جایی که اصل متعلق أمر و نهی ضـدین دائمی باشـند در این جا نیز باید قائل به تعارض شود زیرا که این وجوب انحلالی و مستقل با حرمت تضاد دائمی دارد و تعارض رخ می دهد .

یک بیان دیگر هم این است که عرفاً و معمولاً جائی که مولا دو چیز را می خواهد که احدهما مسـتلزم ترک دیگری است و یا چیزی را می خواهد که مسـتلزم فعل است که مبغوض او است در این گونه موارد هر چند امتناع و اجتماع ضدین نباشد ولیکن عرفـاً مثـل اجتمـاع ضـدین است که بالاـخره کسـر و انکسار می شود و مولا یا به آن امر می کنـد اگر اهم باشـد و یا نهی، اگر ملاـک نهی اهم باشـد و یـا هیـچ یـک از آن دو حکم را جعل نمی کنـد اگر متساوین باشـند و به عبارت دیگر عرف این قبیل موارد راماننـد موارد امتناع می بیند و قائل به کسـر و انکسار می گردد و دو حکم را به نحو مشـروط و ترتبی از دو طرف یا از یک طرف جعل نمی کنـد و در این جهت هم فرقی نمی کنـد که آن امر انحلالی با اطلاق دلیلی ثابت شود و یا کل متعلق امر باشد.

بدین ترتیب نتایج قول به جواز و یا امتناع و آثار آنها از حیث تعارض یا تزاحم طبق هر یک از سه مسلک از برای جواز در دو مسأله مورد بحث اجتماع مشخص می شود که تبیین این مطلب لازم است و کلمات اصولیین در این رابطه خالی از تشویش و خلط نیست.

تنبیه اول از تنبیهات (۹۳/۰۲/۲۷)

~mp۳.۹۳.۲.۲۷

تنبیهات:

تنبیه اول: در این است که آیا این بحث اصولی است یا عقلی و کلامی و یا از مبادی علم اصول است

مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) می فرماید بحث اصولی است زیرا که در طریق استنباط حکم شرعی کلی یعنی صحت و یا بطلان مجمع ـ مانند نماز در مکان مغصوب قرار می گیرد ولیکن در ابتدای اصول گفته شد که برخی، مطلق در طریق استنباط قرار گرفتن مسأله را کافی نمی دانستند و می گفتند باید در کبری قیاس قرار بگیرد و این بحث اجتماع، کبری قرار نمی گیرد و نیاز به مقدمه دیگری دارد یعنی نیازمند کبرای (اقتضای نهی در عبادت فساد است) می باشد و این نقض طبق آن معیار وارد شده بود و برخی در پاسخ آن گفته بودند که کافی است بر فرض جواز نیاز به کبری دیگری نداشته باشیم و این را هم در آنجا جواب دادیم که بر فرض جواز هم نیاز به کبرای دیگری داریم که امکان ترتب مطلقا ـ طبق برخی مبانی ـ و در فرض عدم مندوحه ـ طبق مبانی دیگر ـ می باشد و یا در مورد مندوحه جواز امر به جامع بین مقدور و غیر مقدور را لازم داریم تا بتوانیم صحت عبادت در مجمع را ثابت کنیم .

ولی تمام این موارد از اساس درست نبود و ما برای اصولی بودن سه ملاک و یا شرط قرار دادیم .

۱) یکی این که در همه ابواب فقهی سیال باشد و مخصوص به یک باب نباشد حال چه لفظی باشد مثلاً دلالت أمر بر وجوب و چه عقلی، مثل بحث استلزامات عقلی و چه قاعده شرعی باشد مثل حجیت استصحاب و برائت و ...

۲) شرط دوم این که در طریق استنباط قرار بگیرد به نحو توسیط یعنی واسطه قرار بگیرد برای اثبات یک حکم شرعی دیگر نه این که نتیجه تطبیق همان قاعده و حکم باشد مثل قاعده (مایضمن و لایضمن).

۳) شرط سوم این که مربوط به شارع و از شؤون جعل حکم باشد زیرا که برخی از امور مثل وثاقت راوی نیز در طریق استنباط حکم شرعی واقع می شود و خاص به یک باب فقهی نیست و در فقه سیال است و توسیطی است و تطبیقی نیست و حکم شرعی مستنبط غیر از وثاقت راوی است ولی مربوط به جعل شارع نیست و به این ترتیب مباحث یا قواعد رجالی را از اصول فقه خارج نمودیم و معیار یا نکاتی که دیگران گفته بودند مثل این نکته که لازم است کبرای قیاس قرار بگیرد و معیارهای دیگر، همگی مفصلاً بحث شد و رد کردیم و این سه نکته معیار شد که این سه نکته در این جا هست.

علاوه بر این که ما نیازی به این نداریم که مثل صاحب کفایه(رحمه الله)بگوئیم صحت و بطلان ثمره است بلکه نفس اطلاق و یا تقیید خطاب أمر خودش ثمره است و بنابر جواز اطلاق امر برای موارد اجتماع با حرام و عدم تعارض دلیل آنها نیز حکم شرعی کلی است همچنان که تعارض و تقیید احدهما هم حکم شرعی کلی است و تفصیل این بحث در بحث تعریف علم اصول و معیار اصولی بودن یک قاعده گذشت و گفتیم هر جا این سه نکته بود مساله اصولی است و کل قواعد مربوط به استلزامات عقلی قواعد اصولی هستند که به نحو توسیط برای اثبات احکام شرعی به کار می روند و اینها جزو مسائل علم اصول می شوند نه مبادی آن و نه از مباحث کلامی و امثال آن و این بهترین بیان فنی است برای این مطلب که چرا در مباحث علم اصول از استلزامات عقلی مذکور بحث می شود زیرا که این ها به عنوان یک قاعده کلی عقلی و مدلول التزامی در ابواب مختلف کارائی دارند و برای استنباط حکم شرعی کلی به کار می آیند.

تنبیه دوم: گفته اند آیا مقصود از این امکانی که در این جا گفته شده است امکان عقلی است یا امکان عرفی و بعد هم اگر مقصود امکان عقلی است که روشن است که منظور این است چه فائده ای دارد و امکان عقلی هم باشد مفید فائده تامه نیست زیرا که باید در امکان عرفی مورد لحاظ باشد و الا امتناع پیش می آید اما این که بحث در امکان عقلی است روشن است چون بحث از استلزامات عقلی است و این که چیزی که حرام می باشد می تواند به عنوان دیگری واجب و ماموربه باشد یا نمی تواند این بحث از امکان و عدم امکان واقعی است که عقلی است و یا به عنوان دیگر آیا حرمت یک فعل مستلزم عدم امکان وجوب آن فعل به عنوان دیگری است یا نه پس بحث از امکان عقلی است و این روشن است.

و نسبت به این که این بحث مفید فائده نیست و مهم، امکان عرفی است جواب داده شده است که امکان و امتناع از امور واقعی و عقلی هستند و مربوط به عرف نمی باشد تا این که بگوئیم نظر عرف متبع است بله نظر عرف در دلالات و معانی الفاظ متبع است و این که این لفظ چه مفهومی دارد چون آنها واضع لغت هستند و هر چه متبادر آنها است همان معنای موضوع له است و لازم است مفاهیم و معنای الفاظ را از عرف بگیریم اما بیش از این که این مفهوم مصداق دارد یا ندارد و تشخیص مصداق و امکان داشتن امر یا نهی این ها از امور واقعی است و تشخیص این ها با نظر دقی و عقلی است و کاری به عرف هم ندارد و باید دقت عقلی اعمال شود و خطای عرف در آن خطای در تطبیق است که حجت نیست مثل این که عرف یک چیزی را نبینند و ندانند که مثلاً در اینجا خمر و یا بول است و من می دانم که هست در این صورت من باید اثر واقع را مترتب کنم و بدان ترتیب اثر دهم .

حاصل این که مدالیل لفظی خطابات شرعی را را از عرف می گیریم ولی مصادیق و امور واقعی ــ که منجمله استلزامات عقلی است ــ را از عقل می گیریم و این ها تطبیقات صغروی است و نظر دقی در آن ملاک است نه نظر عرفی چون ربطی به مفهوم ندارد و مرجعیت عرف در دلالات و مفاهیم است و لذا در شبهات مفهومی باید به عرف مراجعه کرد اما در غیر دلالات و معانی الفاظ نظر عقل و نظر دقیق و واقعی متبع است این مطلب به عنوان پاسخ داده شده .

اشکال: پاسخ فوق قابل نقد است به این معنی که درست است که عرف در باب مفاهیم الفاظ متبع است نه در امور واقعی و تطبیقی و لازم است و امور واقعی نیز بالدقه احراز شود ولی بعضی از اوقات دلالات هم تحت تاثیر خطای عرف در تطبیق، تغییر پیدا می کنند یعنی مواردی در فقه موجود است که دلالت به جهت مسامحه عرفی عوض می شود که ذیلاً به چند نمونه آن اشاره می شود ۱) یکی جائی که عرف کمیت و یا کیفیت خاصی را در مفهوم لفظ دخیل بداند که در این صورت خطای عرف در تطبیق در مفهوم لفظ و دلالت موثر است که اگر آن مصداق واجد آن کمیت یا کیفیت نباشد عرف آن مفهوم را برای آن قرار نداده و شامل نمی داند مثلا در باب نجاست دم گفته شده است که اگر ذره ای از خون که با ذره بین دیده شود عرف آن را خون نمی داند زیرا که گفته اند در صدق مفهوم خون دیده شدن رنگ صفره خون لازم است که لونش دیده شود و اگر آن قدر ریز بود که صفره و سرخی آن دیده نشود مفهوم خون بر آن صادق نیست و این مانند عنوان تبین فجر است که در مفهوم تبین اخذ شده است که باید دیده شود و در حقیقت این نحو خطای در تطبیق و یا مسامحه عرفی به سعه و ضیق مفهوم بر می گردد و باز هم حجت است نه از جهت تطبیقی بودنش بلکه از جهت تاثیرش در توسعه و ضیق مفهوم ۲) یکی هم بحث های ملازمات عرفی است و آن در جاهایی است که عرف به حسب وجدان خودش ملازمه ای را می بیند ولیکن بالدقه تلازمی عقلاً در کار نیست ولی به حسب نظر عرف استلزام هست این ها را هم فقها قبول کرده اند مثل آنچه که در بحث مطهرات گفته اند که چیزی که مطهر است باید طاهر باشد زمینی که می خواهد کف کفش را پاک کند اگر نجس باشد مطهر نیست و یا آبی که می خواهد طهارت ایجاد کند باید طاهر باشد در صورتی که این قاعده عقلی نیست و عقلا این گونه نیست و شارع می تواند بگوید اگر آب نجس را هم بر شیء نجس ریختی از نظر من پاک می شود ولی عرفا این گونه است که مطهر باید خودش پاک باشد و لذا اگر دلیلی گفت این مطهر است به دلالت التزامی می فهمیم خودش هم طاهر است و از این دلالت التزامی خیلی جاها در فقه استفاده می کنند و یا از نجاست ملاقی نجاست ملاقی را استفاده می کنند و بالعکس و این ها استلزمات عرفی در باب طهارت است و دلالت التزامی عرفی در دلیل درست می شود که حجت است .

۳ ــ مورد دیگر که باز هم از همین قبیل است آبی است که نجس است و با اتصال به آب دیگری که هیچ یک به تنهایی به اندازه کر نیستند در مجموع کر می شوند که گفته شده است در این جا ثبوتا سه احتمال است یکی این که هر دو پاک می شوند و دوم این که هر دو نجس می شوند ــ که مشهور این است ــ و سوم این که هر کدام بر حکم خود باقی می ماند که مقتضای استصحاب همین است در این جا برای نفی این حکم ثالث ــ که مقتضای اصل عملی است ــ گفته اند عقلا ممکن است این حکم جعل شود ولی عرفا قابل قبول نیست و در مایعات نمی شود یک مایع دو حکم داشته باشد حتی ظاهراً ولذا قائل به معارض دو استصحاب یا عدم جریان آن شده اند.

بنابراین چرا این گونه نباشد که اگر عقل بگوید امکان هست ولی عرف این را کافی نداند چرا نگوئیم معیار فهم عرف است و این که گفته اند این خطای عرف در تطبیق است و خطای عرف در تطبیق حجت نیست این کبری در همه جا درست نیست و در فقه در خیلی از موارد برخلاف این عمل می شود این جا هم بگوئیم دلالت التزامی در اطلاق دلیل أمر و نهی، در نفی دیگری درست می شود البته در ادله و خطابات لفظیه این استلزامات عرفی خواهد بود نه در ادله لبّی و خطابات در باب تعارض داخل می شود به ملاک امتناع عرفی.

شهید صدر(رحمه الله) به این اشکال پاسخ می دهد که در مورد بحث ما، اگر عقلاً تعدد عنوان برای جواز کافی باشد عرفا هم کافی است چون این مساله برای همه وجدانی است و اگر عقلا جائز باشد که انسان به یک عنوان چیزی را بخواهد و به یک عنوان دیگر نخواهد و حرام باشد آن را وجدان می کند چون در زندگی محل ابتلا است و این باعث می شود که برای همه وجدانی شود بنابراین اگر امتناع عقلا نباشد و جواز باشد چون مساله محل تعلق ذهن انسان ها در زندگیشان می باشد عرفا هم امتناع ندارد و جوازش وجدانی خواهد بود و در اینجا تفکیک میان نظر عقل و عرف صحیح نیست.

این مطلب شهید صدر(رحمه الله)در دو ملاک اول و دوم از برای جواز که کبروی هستند درست است و معنی ندارد چیزی که وجدانا معقول است و در زندگی انسان ها رائج است عرف در آن امتناع ببیند اما ملاک سوم برای جواز یعنی تعدد معنون اگر این دقی شد و با برهان ثابت شد به نحوی که غیر عرفی شد یعنی عرف مجمع را یکی می داند ولی عقلا با برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) دو تا هستند ولیکن عرف می گوید این مجمع هم نماز است وهم غصب است نه این که مقوله (أینش) غصب است و مقوله (وضعش) نماز است در این صورت پاسخ شهید صدر(رحمه الله)کافی نیست بله، کلام ایشان در ملاک اول و دوم می آید أما ملاک سوم مثل همان استلزامی است که گفتیم عقل می گوید چیزی که مطهر است ممکن است طاهر نباشد ولیکن عرف قائل به استلزام است و این جا هم عرف، استلزام عرفی قائل است و می گوید اگر جائی دو عنوان بر مجمع صادق باشد عقلا اجتماع جائز نیست و در این جا می گوید اگر مجمع هم نماز و هم غصب شد دیگر قابل تعلق امر و نهی نیست ــ بنابر عدم قبول دو ملاک اول و دوم ــ و دلالت التزامی در هر یک از دو دلیل برای نفی شمول دیگری درست می شود و تعارض صورت می گیرد و عرف تعارض بین دو دلیل را می بیند پس این اشکال بر اصحاب مسلک سوم وارد می باشد.

ولی صحیح آن است که این اشکال هم وارد نیست و حتی بنابر مسلک سوم هم پاسخ دارد چون ملاک این تعارض عرفی همان وحدت معنون است و ملاک تعارض و استلزام یک نکته عرفی مستقل دیگری نیست مثل آن جا که نکته عرفی این بود که غیر شی طاهر نمی تواند مطهر باشد بلکه این جا نکته عرفی همان نکته عقلی در نظر عرف است که یک شی نمی تواند هم مامور به باشد و هم منهی عنه و این نکته حیثیت تقییدی در اطلاق و تقیید خطابات است حتی نزد عرف یعنی آنچه که قید خطاب است آن است که محرم نباید واجب باشد و نباید با هم متحد باشند و خود این عنوان قید است مانند عنوان قدرت که قید خطابات است و در نتیجه هر خطابی همچنانکه مقید می شود به این که واقعاً مقدور باشد مقید می شود به این که واقعاً متحد یا حرام نباشد و تشخیص این قید دیگر مصداقی و عقلی است مثل قید قدرت که مولی می گوید من امر می کنم به چیزی که مقدورت باشد ــ به معنای أعم از عدم اشتغال به أهم یا مساوی و یا به معنای قدرت شرعی ــ اما این که کجا این قدرت موجود هست و کدام ملاک اهم است این را باید واقعاً تشخیص داد و نظر عقلی دقّی در آن معتبر است و ربطی به عرف ندارد بنابر این در این قبیل قیود عقلی خود این ها قید خطابات هستند و دیگر تعارض عرفی هم در کار نیست در جائی که معنون با تشخیص دقّی و عقلی متعدد باشد ولذا اگر از خود عرف هم سؤال شود که در صورت متعدد بودن معنون بازهم تعارض و استلزام می بینی جوابش منفی است و این مطلب هم روشن است که این قبیل قیود با مثل لزوم طاهر بودن مطهر، فرق می کند و آنجا این که مطهر نمی تواند طاهر نباشد خودش حکم و قید عرفی است اما این جا واقع قدرت و تعدد معنون قید عرفی است و لازم است خودت این نکته را که قدرت هست یا نیست و کجا معنون واجب و حرام یکی یا دو تاست، تشخیص دهی که با تشخیص آن تعارض شکل نمی گیرد.

تنبیه سوم از تنبیهات (۹۳/۰۲/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه سوم: این تنبیه در فرق میان مساله اجتماع امر و نهی با مساله آینده است که مسئله ای دیگر از مسائل استلزامات است یعنی مساله اقتضا نهی در عبادات بر بطلان که این دو مساله با هم چه فرقی دارند؟ آیا دو مسئله هستند یا یک مساله؟

در این جا کلماتی بیان شده است مبنی بر اینکه صاحب قوانین(۱) فرق را در این قرار داده که موضوع مساله آینده جائی است که نسبت امر و نهی عموم و خصوص مطلق باشد مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) ولی این جا بحث در جائی است که نسبت میان دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد.

این بیان را صاحب فصول(۲) رد کرده و فرموده بحث اجتماع در عموم و خصوص مطلق هم می آید و بحث مختص به صورت عموم و خصوص من وجه نیست بلکه شامل جائی است که صدقاً یکی از دو عنوان، اخص مطلق هم باشد ولی مفهوماً مباین باشد مثل اکرام و تعظیم که هر اکرامی تعظیم نیست ولی هر تعظیمی اکرام هست پس معیار عموم و خصوص من وجه یا مطلق بودن نیست و فرق در این است که موضوع مسأله اقتضاء، تعلق نهی به همان عنوان ماموربه است مثل (صل) و (لا تصل فی الحمام) اما موضوع مسأله اجتماع، تعدد عنوان است چه عموم من وجه باشد و چه عموم و خصوص مطلق و هر دو بزرگوار در صدد این نکته هستند که از لحاظ موضوع دو مساله را از هم جدا و تفکیک کنند.

اشکال: این حرف تمام نیست زیرا که اولا: در بحث اجتماع گفته شد جائی که نهی به همان عنوان هم بخورد ولی به فرد باشد باز هم در بحث اجتماع داخل می گردد اگر به نحو صرف الوجود باشد که از آن در مسأله اولی بحث شد و تعدد عنوان به نحو تباین هم در بحث جواز اجتماع امر و نهی شرط نیست و مساله اولی همین مثال (صل) و (لاتصل فی الحمام) بود و تباین مفهومی موضوع مساله دوم بود.

۱- القوانین، ج۱، ص ۱۴۰.
۲- الفصول الغرویه ، ص۱۲۴.

ثانیاً: بحث اقتضا نهی برای فساد هم در جائی که عموم و خصوص من وجه است جاری است و بحث از اقتضای فساد می آید و در بحث های گذشته گفتیم که بنابر سرایت و یا وحدت معنون قصد قربت متمشی نمی گردد یعنی جائی که معنون واحد است و ترکیب اتحادی است و یا انضمامی و قائل به سرایت حکم میان متلازمین شویم نمی شود قصد قربت کرد و عبادت در مجمع باطل می شود بنابر این، این مطلب تمام نیست که گفته شود در این جا، تعدد عنوان اخذ شده ولی در مسأله اقتضاء، وحدت عنوان اخذ شده است بلکه نه در این جا تعدد عنوان در موضوع بحث اجتماع اخذ شده است و نه در آنجا وحدت عنوان در موضوع بحث اقتضای نهی بر فساد اخذ شده است و اختلاف دو مساله از این جهت نیست. علاوه بر این که اختلاف در موضوع هم کافی نیست یعنی فرضا اگر موضوع هم دو تا باشد اگر جهت بحث و ثمره آن یکی بود باید در یک مساله

بحث شود و لـذا مرحوم صـاحب کفـایه(رحمه الله)(۱)و همچنین مرحـوم میرزا(رحمه الله)(۲)یـک تفکیـک دیگری را بین دو مساله بیان کرده اند .

مرحـوم میرزا(رحمه الله) فرمـوده است رتبه مسـاله مـا بر آن مسـاله مقـدم است و صـغرای آن را احراز می کنـد زیرا که در این مساله از سـرایت و عـدم سـرایت نهی بحث می کنیم که آیا تعـدد عنوان موجب سـرایت می شود یا خیر مثلا جائی که ترکیب اتحادی است سـرایت هست و جائی که انضمامی است سرایت نیست و جهت بحث این است که اگر سرایت ثابت شد موضوع مساله آینده ــ یعنی نهی در صورت سرایت موجب فساد عبادت می شود ــ می گردد پس در حقیقت رتبه بحث اجتماع مقدم است بر بحث اقتضـای نهی بر فسـاد و در این جـا بحث از سـرایت می شود و لازمه سـرایت تعلق نهی است که موضوع مسـأله اقتضـای فساد عبادت است و لازمه عـدم سـرایت جواز است و عـدم اقتضای فساد که بنابر عـدم سـرایت، موضوع مساله بعـدی منتفی است .

۱- کفایه الاصول، ص ۱۵۰.

۲- فوائد الاصول، ج۲، ص۳۹۶.

اشکال: این بیان هم دقیق و صحیح نیست چرا که اولاً: قبلا عرض شد که آقایان فقط مسلک سوم را قبول داشتند و بحث کبروی را قبول نداشتند و وحدت معنون را ولو با دو عنوان ممتنع می دانستند با این که ثابت شد بحث کبروی هم در مسأله اجتماع هست که طبق آن با فرض وحدت معنون بازهم جواز ثابت می شود ولیکن مع ذلک در مسأله اقتضاء _ مسأله آینده _ از باب عدم امکان تقرب قائل به بطلان عبادت می شویم بنابراین قول به جواز مستلزم قول به عدم بطلان عبادت در مجمع نیست تا گفته شود این مسأله موضوع مسأله نهی در عبادت را بنابر قول به امتناع ایجاد می کند و بنابر قول به جواز نفی می کند و رتبه اش مقدم بر آن است و این گونه نیست که بنابر عدم سرایت، موضوع برای بحث بعد نباشد بلکه چه قائل به سرایت شویم و چه نشویم جای بحث اقتضای فساد هست.

ثانیاً: عکس این اشکال هم وارد است یعنی اگر قائل به سرایت هم بشویم و امتناعی شویم و تعدد معنون لازم باشد این گونه نیست که اگر وحدت معنون باشد قائل به فساد عبادت در مجمع شویم بلکه ممکن است امتناعی و قائل به سرایت شویم ولی در عین حال قائل شویم به عدم اقتضا چون بنابر سرایت امر ساقط است ولی ممکن است ملاک باشد که اگر کسی توانست ملاک را اثبات کند از راه ملاک قصد قربت متمشی می شود و عبادت صحیح خواهد شد پس این گونه نیست که اگر قائل به سرایت شویم حتما باید قائل به اقتضای بطلان در مسأله دوم شویم پس نه بنابرعدم سرایت، صحت و عدم اقتضاء قطعی است و نه بنابر سرایت اقتضای بطلان قطعی است پس این ترتبی که مرحوم میرزا(رحمه الله) گفته است درست نیست .

ثالثاً: این تعبیر که در اینجا، بحث از سرایت و عدم سرایت است فنی نیست بلکه محمول و جهت بحث در این مسأله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی است که دو حکم تکلیفی می باشند و سرایت و عدم سرایت، می تواند برهان و دلیل آن باشد نه این که خود آن، محمول قرار بگیرد البته شاید مقصود ایشان از سرایت و عدم سرایت طبق مسلک سوم همین باشد.

رابعاً: مجرد طولیت و ترتب میان دو مسأله مقتضی تعدد مساله نیست _ اگر جهت و نکته دو مساله یکی باشد _ یعنی اگر سرایت شد بطلان است و اگر عدم سرایت شد صحت است لازم است هر دو یک مساله باشد زیرا که روح بحث، سرایت و عدم سرایت است که دو اثر دارد یکی این که امر ساقط می شود و اطلاق ندارد و دیگر این که اگر عبادت باشد باطل می شود و دیگر نباید این دو حکم متلازم را دو بحث و دو مسأله می دانستند یعنی باید بگویند اگر ترکیب انضمامی باشد هم امر هست و هم اگر عبادت باشد، صحیح است و اگر اتحادی و سرایت باشد نه أمر هست و نه عبادت صحیح و مجزی می شود و باید این دو مساله را یکی می کردند و وقتی می شود این دو مسئله را در دو مسئله دانست که جهت مساله و براهین و مصادیق آن باهم فرق کند أما صاحب کفایه(رحمه الله) تعبیر دیگری دارد و می گوید فرق مساله در موضوع نیست و اساساً تمایز علوم و مسائل به موضوع نیست و اختلاف بین دو مساله و دو باب در یک علم مربوط به جهت مسأله و یا غرض از آن است و تعبیراتی دارد که در موضوع علم گذشت و این جا هم می گوید جهت بحث در بحث اجتماع، سرایت و عدم سرایت است و یا اتحادی بودن ترکیب یا انضمامی بودن آن است ولی جهت بحث در مساله اقتضاء فساد و صحت عبادت است که حکم وضعی است که آیا با نهی قابل جمع است یا خیر؟ و آنجا بحث از حیث حکم وضعی است و این جا از حیث سرایت و عدم سرایت و حکم تکلیفی است .

این بیان ایشان مجمل است اگر منظور از جهت بحث در کلام ایشان محمول بحث است از آنجا که صحت و فساد را از موارد مسأله آینده ذکر کرده است و صحت و فساد محمول است، اشکال وارد است که سرایت در مانحن فیه علت است و محمول نیست و انضمامی بودن و اتحادی بودن برهان جواز و امتناع است که محمول است و بعد هم اگر اختلاف در موضوع را ملاک ندانستید چه فرقی بین محمول و موضوع است چرا اختلاف در محمول را ملاک گرفتید و اگر مقصودشان از جهت بحث دلیل و برهان بحث باشد نقض می شود که در بحث دوم نباید فساد را قرار دهید بلکه لازم است برهان فساد را در بحث اقتضا مطرح کنید یعنی عدم امکان قصد قربت مثلاً مضافاً بر این که تعدد برهان هم کافی نیست اگر موضوع و محمول واحد باشد و برهان ها هم دو تا باشد و اگر مقصود، غرض است روشن است که غرض در هر دو مساله رسیدن به حکم شرعی و بقا امر و صحت عمل در مجمع است و هر دو مسأله یک غرض دارد. البته کلام مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)قابل توجیه است و می توان بر یک مطلبی حمل کرد که بیان خواهیم کرد بیان صحیح این است که این دو مساله دو مساله هستند چون هم از نظر موضوع و محمول با هم فرق دارند و هم از نظر جهت ـ به معنای اینکه استدلالی که در هر کدام است با دیگری فرق دارد نه این که تنها دو نوع استدلال و برهان است بلکه دو استدلالی است که دامنه اش با هم فرق دارد و بین آنها تلازم و یا ترتبی نیست بلکه عموم و خصوص من وجه است پس نه نکته استدلال یکی است و نه با همدیگر ملازم هستند که ثبوت یکی موجب مفروغیت از ثبوت دیگری شود ولذا قهراً دو مساله می شوند و هر جا این دو شرط محفوظ باشند دو مسأله خواهد شد و هر دو شرط در مانحن فیه محفوظ است اما اختلاف در محمول در این است که محمول در مسأله اجتماع امر و نهی جواز اجتماع دو حکم تکلیفی است که احکام تکلیفی باهم تضاد دارند یعنی این که اگر عنوان دوتا باشد آیا امر با حکم تکلیفی مضادش که نهی است قابل جمع است یا خیر؟ پس این جا محمول مساله بحث جواز اجتماع دو حکم تکلیفی امر و نهی است اما محمول در بحث اقتضاء، اجتماع نهی با صحت در عبادت است که صحت، حکم وضعی است که بالذات مضاد با حکم تکلیفی نیست پس محمول دو مسأله با هم فرق می کند و موضوعش هم در حقیقت با آن فرق دارد و اعم است از این که امر تکلیفی عبادی باشد یا توصلی، چون بحث اجتماع در توصلیات هم می آید ولی در بحث دوم محمول، حکم وضعی است که احکام وضعی با تکلیفی تضاد ندارند و موضوعش نیز خصوص عبادات است بنابراین شرط اول در اینجا محفوظ است و همچنین شرط دوم نیز محفوظ است زیرا که اختلاف این دو مسأله در حیث بحث و برهان بحث هم وجود دارد زیرا که در بحث اجتماع حیث بحث تعدد عنوان است که آیا تعدد عنوان برای رفع تضاد کافی است یا باید مستلزم تعدد معنون باشد و برهان و نکته اش هم سرایت و عدم سرایت است که این نکته محذور اجتماع ضدین را از بین می برد اما در بحث اقتضاد جهت بحث از این است که آیا حرمت تکلیفی با حکم وضعی به صحت در عبادات تنافی دارد یا خیر؟ و آنجا این تنافی ذاتی و از باب تضاد نیست بلکه بحث از این است که آیا نهی مانع از تحقق یکی از شرائط صحت عبادت می شود یا خیر و نکات و براهینی که از برای تنافی ذکر می شود ملازم با نکته سرایت نیست و این گونه نیست که اگر سرایت ثابت شود دیگری هم ثابت شود و اگر نفی شود دیگری هم نفی شود بلکه همانگونه که بیان شد ممکن است در اینجا قائل به جواز شویم ولی در آن مساله اقتضاء قائل به بطلان شویم چون قصد قربت متمشی نمی شود و عکسش هم صحیح است یعنی ممکن است در این جا قائل به امتناع شویم و بگوئیم معنون هم باید دو تاشود ولی در عین حال در جائی که معنون یکی است قائل به صحت شویم از باب کشف ملاک و کفایت قصد ملاک در صحت عبادت .پس دو مساله هم موضوعا و هم محمولا و جهتاً با هم فرق دارند و هم براهین و ادله بحث در هر یک مستلزم ادله دیگری نیست پس تعدد دو مساله به جاست و این جا بحث در این است که آیا تعدد عنوان محذور تضاد احکام تکلیفی را حل می کند یا نه ولی اگر جواز ثابت شد معلوم نیست که عبادت در

مجمع، صحیح هم باشد که بحث در مسأله اقتضاء است و در مسأله اقتضا بحث در منافات حرمت با صحت عبادت است که ممکن است باعث اختلال در شرائط صحت عبادت شود حتی اگر قائل به عدم تضاد احکام تکلیفی و جواز اجتماع میان آنها درفرض تعدد عنوان شویم و این دو بحث هم برهانا و هم موضوعا و هم محمولا و هم جهتاً با هم تفاوت دارند و این که این دو بحث در علم اصول را به دو مساله تبدیل کنند فنی است و ممکن است مطلب صاحب کفایه(رحمه الله)به این بیان بر گردد هر چند عبارات ایشان مجمل و نارسا است.

ص: ۴۳۸

تنبیه چهارم از تنبیهات (۹۳/۰۲/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه چهارم: این تنبیه در رابطه با دفع یک توهمی است که ایجاد شده و در کلام اصولیون مثل صاحب کفایه(رحمه الله) مطرح گردیده است.

توهم این است که ممکن است کسی بحث اجتماع امر و نهی و امکان و عدم امکان اجتماع را مبتنی کند بر بحثی که در یکی از مسائل گذشته علم اصول گذشت تحت عنوان این که اوامر به طبائع تعلق می گیرند یا افراد یعنی وقتی مولی مثلاً به (صل) امر می کند آیا امر از جامع و طبیعت به افراد سرایت می کند یا خیر؟ و در آنجا مفصل بحث شد و کلماتی در مورد هر دو شق مساله بیان شد این جا گفته می شود اگر در آنجا کسی قائل شد که امر متعلق به طبیعت است این جا هم جوازی می شود چون که طبیعت در اینجا دو تا است و امر سریان به افراد و معنون پیدا نمی کند تا اجتماع امر و نهی در یک چیز لازم بیاید ولی اگر گفتیم امر به افراد سریان پیدا می کند و حصص در واقع ماموربه هستند در این صورت چون حصه و معنون خارجی یکی است در این صورت قائل به امتناع می شویم.

صاحب کفایه(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله) این توهم را به بیانات مختلف خودشان رد کرده اند.

مرحوم آخوند(رحمه الله)می گوید آن بحث در آنجا مؤثر نیست و در آنجا چه قائل به تعلق أمر به طبیعت شویم و چه قائل به سریان به افراد در هر دو صورت این بحث در اینجا جا دارد یعنی اگر امر به افراد هم سرایت نکند و بر طبیعت باشد در این جا بحث می شود که با این که امر روی عنوان است این تعدد عنوان کافی است یا باید معنون هم متعدد باشد و چنانچه کسی قائل به سریان به افراد هم باشد ممکن است در این جا نیز قائل به جواز شود و بگوید وقتی طبیعت دو تا شد فرد هم دو تا و تعدد عنوان موجب تعدد فردیت دو عنوان می شود مرحوم میرزا(رحمه الله) هم می فرماید اگر آنجا هم قائل شویم که امر به طبیعت تعلق گرفته در اینجا می شود قائل به امتناع شد چنانچه ترکیب معنون اتحادی باشد و اگر ترکیب انضمامی باشد در آنجا هم قائل به سریان به فرد شویم این جا دو معنون است و فرد دو تاست پس نکته جواز و عدم جواز این است که باید دید ترکیب در مجمع انضمامی است یا اتحادی و تعلق امر به طبیعت یا فرد، نقشی در این بحث ندارد به این ترتیب آن دو بزرگوار گفته اند بحث اجتماع مستقل از بحث تعلق اوامر به طبایع یا أفراد است.

ص: ۴۳۹

این که در حیثیات دو مبحث مستقل هستند روشن است اما این که این دو بزرگوار خواسته اند مطلقا ارتباط این بحث را با آن بحث قطع کنند شهید صدر(رحمه الله)به آن اشکال وارد می کند و می گوید این گونه نیست که آن مساله هیچ تاثیری در مساله ما نداشته باشد بلکه ممکن است برخی از مبانی در آن مسأله بر برخی مبانی و ملاکات جواز در اینجا اثر بگذارد و ایشان تشقیقی در مبانی و مسالک مسأله تعلق امر به افراد می کند و می فرماید مسالک در آن مسأله مختلف است .

۱ ـ اگر مقصود کسی که قائل به تعلق اوامر به افراد است این باشد که امر به جامع و طبیعت صلات به نحو صرف الوجود

تعلق گرفته است گرچه به حسب ظاهر امر به نحو تخییر عقلی بین افرادش می باشد ولی بالدقه یا به لحاظ عالم مبادی و حب به تخییر شرعی میان افراد بر می گردد یعنی روح امر، تخییر شرعی است همان گونه که در مساله اول گذشت و فردی که ایجاد می شود محبوب می شود و مرحوم آغا ضیا(رحمه الله) این تعبیر را داشتند و شهید صدر(رحمه الله) نیز در عالم حب و مبادی امر این را نیز قبول کردند بنابر این اگر کسی مقصودش از تعلق به افراد این باشد که روح حکم و مبادی و حب، به تخییر شرعی برگشت می کند این مسلک در اینجا موثر است و ملاک اول را باطل می کند یعنی اگر امر به صرف الوجود بود که ملاک اول این بود که عنوان صرف الوجود غیر از عنوان فرد آن است ــ حتی اگر یک عنوان باشند چه برسد که دو عنوان متباین باشند ــ این در صورتی است که تخییر عقلی به تخییر شرعی میان افراد طبیعت بر نگردد و وجوب یا حب مشروط نسبت به افراد نداشته باشیم و الا در این صورت خود فرد، محبوب می شود و مستلزم اجتماع امر و نهی می گردد و ملاک اول را باطل می کند ولی ما این ارجاع را قبول نداشتیم و اصل این نکته هم که قوام امر به حب و بغض است را قبول نکردیم.

ص: ۴۴۰

۲ ـ مسلک دیگر که ممکن است در اینجا موثر باشد این است که کسی که می گوید امر از طبیعت به فرد سرایت می کند منظورش سریان به فرد عرفی است نه فرد عقلی که حصه است زیرا که عقلاء فردیت و تشخص به وجود حقیقی است نه به عوارض و مفاهیم دیگری که با فرد موجود می شود بلکه آنها هم عوارض و ماهیات کلی است و با وجودشان مشخص می شوند و ضم کلی به کلی آن را جزئی و مشخص نمی کند ولی این نظر دقی بود و گفته شد که نظر عرفی خلاف این است و عرف می گوید انسان به این که عالم باشد و این جا باشد و عوارض دیگر داشته باشد فرد و مشخص می شود و عرف این عوارض را ـ که مقولات دیگری هستند و مثلاً عارض هستند بر ماهیت انسان ـ مفرد انسان می داند نه وجود حقیقی و عینی آن را که قابل فهم نیست مگر با مفهوم انتزاعی وجود و چون این عوارض را عرف مشخص می داند مرکب از مجموع آنها که جمع می شود فرد می گردد و اگر مقصود کسی که قائل به سریان امر از طبیعت به افراد است، مشخصات فردی عرفی باشد قهراً این عوارض در مجمع هم ماموربه می شود یعنی فردی که مرکب از طبیعت صلات است با عوارضی که دارد متعلق امر قرار می گیرد چون که آن عوارض مفرد عنوان صلات می باشند و این مجموع، فرد بوده و متعلق امر می شود و جزئش هم که مقوله أین و غصب است ماموربه می شود که همان مقوله محرم است بنابراین اگر تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون هم بشود بازهم مستلزم اجتماع امر و نهی در معنون واحد خواهد بود و اجتماع امر و نهی در مقوله واحد می شود حتی اگر معنون هم متعدد باشد و تعدد معنون در صورتی باعث جواز می شود که قائل به سریان امر به افراد به نحو فرد عرفی نشویم.

پس آن مسلك در مسأله گذشت مسلك سوم را باطل میکند و این اثر را دارد بله، طبق ملاك اول برای جواز _ كه اگر امر به صرف الوجود بود صرف الوجودی بودن كافی است برای جواز حتی اگر معنون واحد باشد _ سریان امر به فرد عرفی اثر نمی گذارد و ملاك اول را باطل نمی كند زیرا كه تعلق امر به عوارض هم به نحو صرف الوجود خواهد بود و همچنین ملاك دوم را هم باطل نمی كند زیرا این كه می گوئیم امر به فرد عرفی سریان پیدا می كند منظور این نیست كه به عنوان آنها هم سرایت می كند و از خلال عنوان آنها عارض بر آنها می شود بلكه امر به فرد عرفی خورده است به عنوان فرد متشخص از صلات یعنی امر به مقوله أین و مكان صلات تعلق می گیرد به عنوان این كه مشخص و محقق فرد صلات است نه به عنوان غصب پس دو عنوان امر و نهی محفوظ است و تعدد دو عنوان برای ملاك دوم كافی بود .

۳ _ احتمال سوم این است كه اگر مقصود كسی از تعلق امر به افراد همان فناء عنوان در معنون و مرآتیت عنوان برای خارج باشد و این كه امر به مفهوم بماهو فی الذهن نمی خورد در این صورت هیچ كدام از مبانی سه گانه باطل نمی شود زیرا كه فنا به این معنی نه با ملاك اول منافات دارد و نه با ملاك دوم و نه با ملاك سوم ولیكن نتیجه این مبنا آن است كه كسی كه قائل به تعلق اوامر به طبایع بماهی فی الذهن باشد باید براساس ملاك دوم قائل به جواز شود و دیگر نباید وحدت معنون و خارج را معیار قرار دهد زیرا كه تعدد مفهوم و طبیعت در ذهن روشن است و علاوه بر این كه بطلان چنین مبنائی هم روشن است .

۴ ـ احتمال چهارمی هم وجود دارد این که کسی قائل شود در آن بحث که تعلق امر به طبیعت یا فرد مربوط به مبحث اصاله الوجود یا اصاله الماهیه باشد که اگر کسی قائل به اصاله الماهیه باشد می گوید امر به طبیعت و ماهیت خورده و به فرد سرایت نمی کند زیرا ماهیت در خارج موجود است و حقیقی است ولی اگر اصاله الوجودی باشد و ماهیت را یک چیز اعتباری بداند چون مولا ـ فعل خارجی و حقیقی را ـ که وجود است ـ می خواهد نه اعتباری ـ ماهیت ـ پس ماهیت مشیر است به خارج است و مقصود از سریان این است که درست است که امر به ماهیت خورده ولی این عنوان مشیر است طبق مبنای اصاله الوجود و وجود خارجی که حقیقی است ماموربه است و آن چه که در خارج است حصه و فرد است ولذا متعلق اوامر، افراد و حصص خارجی طبیعت هستند در این صورت هم می شود در اینجا نتیجه گیری کرد و گفت طبق آن مبنی این جا هم اگر کسی قائل شد که طبیعت حقیقت است و در خارج موجود می باشد در این صورت امر به طبایع تعلق گرفته و قهراً در خارج دو شی اصیل داریم ـ غصبیت و صلاتیت ـ و در این صورت امر در یک چیز خارجی جمع نشده است و اگر گفتیم که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و مشیر است در این صورت امر به فرد و حصه تعلق گرفته که یکی است و متعدد نیست صاحب کفایه(رحمه الله) این مطلب را در کفایه از صاحب فصول(رحمه الله) نقل می کند که طبق اصاله الوجود اجتماع ضدین در وجود واحد لازم می آید.

لیکن این مطلب هم درست نیست یعنی نه اصاله الوجود مبنای تعلق امر به افراد می شود و نه مبنای امتناع در اینجا می گردد اما مبنای آن مسأله نمی شود چون که عناوین ماهوی مشیر به حصه و فرد نیستند حتی اگر اصیل نباشند بلکه عنوان مشیر به ذات آن امر اعتباری یا حد طبیعت است نه فردی از آن پس اگر قائل به اصاله الوجود هم شدیم می تواند اوامر به طبیعت تعلق بگیرد و منظور از طبیعت حد وجود است و لازم نیست که به افراد تعلق بگیرد .

این تفریع هم درست نیست چون بحث در دو ماهیت هم عرض است _ چنانچه قبلاً گذشت _ و همان گونه که دو ماهیت هم عرض اگر مبدئی باشند در عالم مفاهیم دو تاست و نمی توان در عالم وجود هم یکی باشد و اختلاف در بین اصاله الوجود و ماهیت در وحدت و تعدد خارج نیست بلکه در همان امر خارجی واحد است که یک ماهیت و یک وجود دارد که کدام اصل است و کدام اعتباری؟ و بحث در تعدد و وحدت نیست و ملاک تعدد و وحدت معنون در خارج ربطی به آن بحث ندارد بلکه مربوط به مبدئی بودن و اشتقاقی بودن عناوین دارد که به تفصیل گذشت .

۵ _ تفسیر دیگر هم در مسأله تعلق اوامر به طبیعت یا افراد بود که ممکن است مقصود کسی که قائل به سریان به فرد است این باشد که یک وقت طبیعت را فانی در حصص لحاظ می کنیم مانند معنای ادوات عموم (کل عالم) و یک وقت فقط خود طبیعت را لحاظ می کنیم مانند اطلاق و منظور از تعلق به طبیعت ملاحظه اطلاقی و ذات طبیعت است و منظور از سریان به افراد ملاحظه عمومی باشد که اگر این تفسیر هم باشد باز هم اثری در مسأله اجتماع ندارد چون بازهم با تعدد عنوان فرد الصلاه و فرد الغصب لحاظ می شود که دو عنوان متباین هستند .

بله، اگر در ملاک اول قائل شدیم که اشاره به فرد صلات ولو بنحو بدلی و مردد با نهی از آن فرد منافات دارد این مبنا موجب بطلان ملاک اول می شود همانند مبنای رجوع تخییر عقلی به تخییر شرعی لیکن ما آن را هم در مسأله اولی قبول نکردیم .

پس نفی مطلق ارتباط فیما بین دو بحث صحیح نیست و برخی از مسالک در بحث تعلق اوامر به افراد بر برخی از ملاکات جواز در بحث اجتماع امر و نهی مؤثر می باشد.

تنبیه پنجم از تنبیهات (۹۳/۰۲/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

تنبیه پنجم: در مورد مطلبی است که در کفایه(۱) آمده و در بحث موضوع اجتماع امر و نهی منشا اشکال شده است البته ایشان این بحث ها را در مقدمات آورده و ما آن را در تنبیهات آورده ایم و این بهتر است چون اصل بحث مشخص شده است.

ایشان می فرماید که موضوع اجتماع امر و نهی جائی است که فرض شود در مجمع ملاک امر و نهی هر دو فعلاً محرز است تا بحث شود که بنابر جواز هر دو اثر می گذارد ولی بنابر امتناع اقوی المناطین اثر می گذارد بنابراین باید وجود دو ملاک فرض شود تا موضوع بحث اجتماع امر و نهی شود و به این مطلب تصریح کرده که از باب اجتماع نیست مگر این که هر یک از متعلق ایجاب و تحریم دارای مناط حکم باشد مطلقا یعنی در مورد اجتماع موجود باشد تا این که اگر جوازی شدیم بگوئیم هر دو اثر می کند و هم واجب است و هم حرام و اگر امتناعی شدیم، تزاحم ملاکی بشود لهذا احراز مناط امر و نهی را در موضوع مساله اجتماع امر و نهی فرض می کند که لازم است.

ص: ۴۴۵

۱- کفایه الاصول، ص۱۵۵.

این مطلب فوق مورد اشکال قرار گرفته است مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) یک اشکالی دارد که امکان اجتماع مربوط به ملاکات و مناطات احکام نیست و این که احکام تابع مصالح و مفاسد است یا خیر و این که بحث شود که در مجمع مصلحت و مفسده هست یا نیست مربوط به این ها نیست و بحث مربوط به امکان اجتماع امر و نهی از ناحیه تضاد آنها است که آیا اجتماع باعث تضاد می شود یا نه؟ و لذا اشعری هم که می گوید احکام تابع مصالح و مفاسد نیست باز این بحث را دارد.

ولی این سبک اشکال وارد نیست چون مقصود صاحب کفایه(رحمه الله) از مناط حکم، مصالح و مفاسد و تبعیت احکام از آنها نیست و آن نزاع مربوط به این است که سنخ ملاکات و مناطات احکام چیست آیا مصالح و مفاسدی است که به مردم بر می گردد یا نه؟ که عدلیه و معتزلیه می گویند چون شارع مستغنی است ولی اشعری قائل است که لازم نیست و چه کسی گفته است باید هر کاری که خدا می خواهد، برای عباد مصلحتی داشته باشد یعنی اشعری این نکته که باید مناط امر مولا مصلحت و مفسده ای باشد که به عباد بر می گردد را انکار می کند اما این مطلب را که در امر و نهی هر آمری غرضی نهفته است، انکار نمی کند چه به خودش برگردد و چه به عباد و چه به دیگری یعنی مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)ناظر به غرض

و مبادی حکم است نه آن بحث معتزلی و اشعری و می گوید مبادی حکم که سبب جعل حکم می شود هر چه که هست لازم است در بحث اجتماع امر ونهی در مجمع محرز باشد و باید در نماز و غصب در مجمع هر دو غرض خودشان موجود باشد آن وقت بحث می شود که این دو ملاک اثر می گذارد یا این که اجتماع ضدین لازم می آید و مولا باید یکی از دو حکم را جعل کند یعنی بنابر امتناع و تضاد، در تأثیر دو ملاک تزاحم می شود و باید مولا از یکی دست بکشد و لذا اقوی المناطین اثر می گذارد و این تزاحم است.

۱- اجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۵۶.

شایـد علت ذکر این مطلب این است که می خواهـد موارد اجتماع را از تعارض بیرون کنـد و بنابر امتناع از تزاحم بدانـد ولهذا حتی امتناعیون نماز در مکان مغصوب را در صورتی که جاهل به غصب باشد صحیح دانسته اند پس معلوم می شود که ملاک محفوظ است و از قبیل موارد تعارض نیست بلکه تزاحم است و به هر حال مقصودشان، مصلحت و مفسده اختلافی بین اشعری و معـتزلی نیست بلکه مسأله تزاحم است ولهـذا گفته است که بحث از جـواز اجتمـاع و عـدم جـواز فرع این بحث است که در مجمع مناط و غرض از دو حکم موجود باشد که اگر دو ملاک باشد بحث می شود که آیا این دو ملاک می توانند هر دو اثر بگذارند ـ بنابر جواز ـ و یا نمی توانند بنابر عدم جواز که بنابر امتناع تزاحم مناطی و ملاکی خواهد شد البته این تزاحم غیر از تزاحـم در امتثـال اسـت; تزاحـم در امتثـال اصـطلاح مرحـوم میرزا(رحمه الله)است و تزاحم میـان ملاـکین در مجمـع اصـطلاح آخونـد(رحمه الله)است و مقصود صـاحب کفـایه(رحمه الله) از تزاحم همه جـا این معنـا است نه تزاحم امتثـالی که سابقاً اثبات کردیم علی القاعده است و خارج از تعارض می باشد و علی کل حال در کلامشان دو احتمال موجود است.

۱ـ یـک احتمـال آنچه که ظاهر عبارتشان است که بحث از جواز و امتناع اجتماع امر و نهی فرع این است که ملاک دو حکم در مجمع باشـد تـا فرض جـواز یـا عـدم جواز اجتمـاع شود ولی اگر فرض شود که در مجمع، احـدالملاکین یـا هر دو ملاـک موجـود نیست دیگر نـوبت به این بحث نمی رسـد و روشن است که در این صورت دو حکم یعنی امر و نهی نمی توانند جمع شونـد چون هر دو یـا یکی از آن دو ملاـک را نـدارد پس بایـد ملاـک مفروض باشـد تـا بحث شود که آیا این دو ملاک می توانند اثر بگذارند و موجب دو حکم در مجمع جمع شوند یا نه؟ اگر مقصود ایشان همین باشد پاسخش روشن است که بحث مـا از امتنـاع به لحاظ تضاد و امتناع بالـذات است نه از هر جهت دیگر و در این جا خلط شـده است بین امتناع بالـذات و امتناع بالغیر یعنی اگر مناط حکم نباشـد حکم نمی تواند موجود باشد ولیکن از باب امتناع بالغیر ـ یعنی عدم علت ـ است و جواز و امتناعی که در مسأله ما بحث می شود تضاد امر و نهی در مجمع از ناحیه تضاد و امتناع بالـذات است یعنی اگر امر و نهی به دو عنوان هم باشند آیا با هم دیگر تضاد دارنـد یا خیر؟ و این بحث ثبوتی است و بر آن متوقف نیست که وجود دو ملاک احراز بشود بلکه مسأله بر عکس است که اگر تضاد و امتناع بالـذات فی نفسه نباشد می گوئیم دلیل دو حکم اطلاق خواهد داشت و از اطلاق دو حکم وجود دو ملاک هم در مجمع کشف و ثابت می شود.

بنـابر این بحث اجتمـاع منوط به احراز ثبوت دو ملاک در مجمع نیست بله، اگر شارع و آمر بخواهـد در مجمع به هر دو حکم بکنـد _ بنابر جواز _ بایـد ملاک هر دو در آن موجود باشد و الا حکم نمی کند لیکن این مطلب ربطی به بحث ما ندارد زیرا که فرض اطلاـق دلیل دو حکم است پس اثبات امتناع و یا جواز متوقف نیست بر احراز ملاکین در مجمع بلکه متوقف است بر نفی تضـاد و اثبـات جواز بالـذات است که خود این بحث دلیـل بر اثبات ملاکین هم در مجمع می شود و نمی توانـد در بحث اجتمـاع احراز ملاک، شـرط باشـد یعنی اگر امتناع بالـذات نباشـد از اطلاق دو حکم دو ملاک هم احراز می شود و اگر امتناع بالذات باشد اطلاق دو حکم ساقط است و احراز دو ملاک هم نمی شود.

۲ _ احتمال دوم این است که ایشان نمی خواهـد بگویـد که بایـد اثباتا وجود دو ملاک احراز شود تا اشـکال وارد گردد بلکه می گویـد بحث اجتمـاع در جائی است که تعارض بین دو دلیل به لحاظ مناط و ملاک دو حکم نباشـد مثل این که یک دلیل بگویـد نماز واجب است و دیگری بگویـد واجب نیست زیرا آن که می گویـد واجب نیست می گویـد ملاک هم ندارد و این خارج از بحث است و از باب تعارض است و ایشان می خواهـد بگوید در بحث اجتماع باید بحث از جواز و عدم جواز تنها به لحاظ تضاد و عـدم تضاد دو حکم باشـد و از جهت مناط دو حکم نباید تعارض باشد یعنی انتفای یکی از دو مناط نباشد بلکه احتمـال وجـود ملاـکین در مجمـع باشـد البته تعـبیر ایشـان این است که وجود دو منـاط در مجمع بایـد محرز باشـد ولیکن این مقصود نیست بلکه مقصود آن است که دو دلیل نسبت به ملاکین تکاذب و تعارض نداشـته باشـند و امکان اجتماع ملاکین و احتمال آن در مجمع باشد یعنی در این بحث نباید به لحاظ ملاکین مشکلی باشد و اگر امتناع باشد تنها به جهت امتناع اجتماع ضـدین است نه این که دلیـل امر ملاـک دلیـل نهی را نفی بکنـد و دلیـل نهی ملاـک دلیل امر را نفی کنـد که در این صورت تعارض بوده و از باب اجتماع خارج می شود و بـدین ترتیب می خواهـد باب اجتماع امر و نهی را از باب تعارض جـدا کنـد و بگویـد چه جوازی شویم و چه امتنـاعی از باب تعارض خارج است و بنابر امتناع در باب تزاحم داخل می شود نه تعارض ولـذا مشهور در باب امتناع در صورت جهل هم قائل به صحت نماز شده اند اما در بحث تعارض در صورت جهل هم قائل به بطلان می شوند مانند نماز در مالایؤکل لحمه البته با قطع نظر از قاعده لاتعاد.

ص: ۴۴۸

این مطلب هم صحیح نیست زیرا که اولاً: بنابر امتناع اگر دو دلیل به لحاظ امر و نهی با هم تضاد و تنافی داشتند دیگر ملاکین هم قابل احراز نیست و تعارض به آنها نیز سرایت می کند یعنی دیگر نمی توانیم با آن خطاب، ملاک را هم اثبات کنیم تا تزاحم ملاکی ثابت شود مگر این که دلیلی از خارج باشد که خارج از بحث است و در سایر موارد تعارض هم قابل فرض است پس بالاخره باب اجتماع امر و نهی بنابر امتناع در باب تعارض داخل است و اگر از خارج دلیلی نباشد و ما باشیم و دو دلیل امر و نهی وقتی با هم تنافی داشتند دلیلی بر ملاک هم دیگر نداریم.

بله ممکن است کسی بگوید از باب عدم تبعیت دلالت التزامی از مطابقی در حجیت می توان ملاک را در مجمع اثبات کرد که این مطلب هم خلاف نظر صاحب کفایه(رحمه الله)است و هم در سایر موارد تعارض نیز جاری است و اختصاص به بحث اجتماع ندارد که این مطلب را در جهت آینده بحث خواهیم کرد.

بنابراین تزاحم ملاکی علی القاعده نیست و از مصادق تعارض است یعنی تزاحم ملاکی از مصادیق تعارض است برخلاف تزاحم در امتثال چون که قید قدرت در خطابات شرعی به گونه ای اخذ شده است که هیچ گاه دو خطاب به تنافی در جعل و تعارض نمی رسند.

ثانیاً: امتناع اجتماع امر و نهی از باب تضاد هم مخصوص به تضاد بین امر و نهی نیست بلکه نسبت به مبادی هم تنافی خطاب امر و نهی معقول است زیرا که قبلاً گفتیم اگر امر هم شمولی باشد نمی شود هم ملاک تام امر باشد و هم ملاک تام نهی چون گفتیم که مراد از مناط حکم ملاک غالب و تاثیر گذار است و ملاک غالب در فعل و ترک واحد قابل جمع نیست و مثل (صلّ) و (لا تصل) و یا (اکرم العالم) و (لا تکرم الفاسق) است که قطعاً از باب تعارض در ملاک نیز هست و خارج از تزاحم ملاکی است.

بنابر این اولاً: نباید در موضوع بحث اجتماع امر و نهی، احراز ملاکین را به عنوان شرط بیاوریم.

ثانیاً: بنابر امتناع مسأله داخل در باب تعارض بوده و از مصادیق آن است و اما بحث از این که حال که بین دو دلیل تعارض شد آیا می شود دو حکم را ثابت کرد تا تزاحم ملاکی شکل بگیرد یا نه این بحث دیگری است که باید آن را مستقلاً طرح کرد نه این که در موضوع بحث اجتماع احراز ملاکین را شرط کنیم و یا باب اجتماع را بنابر امتناع از تعارض خارج کنیم.

ادامه تنبیه پنجم (۹۳/۰۳/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه پنجم بود که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده بودند در مجمع باید ملاک و مناط دو حکم محرز باشد تا وارد بحث اجتماع شود و گفتیم یک بحث در باره اصل مطلب ایشان بود که آیا این شرط تمام است یا نه که معلوم شد این شرط تمام نیست و بحث دوم این است که در چه مواردی می توان از اطلاق دو دلیل أمر و نهی مناط را در مجمع اثبات نمود و بحث سوم این است که احکام این نوع از تزاحم ـ که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)از آن به تزاحم تعبیر کرده است و با تزاحم در امتثال مثل وجوب ازاله و صلاه فرق دارد ـ کدام است و حکمش چیست و آیا همان احکام باب تزاحم امتثالی در باب تزاحم ملاکی هم می آید یا خیر و این جهت سوم از بحث بیشتر مرتبط است با بحث تعارض چون قبلاً گفتیم که تزاحم ملاکی تعارض است و با تزاحم امتثالی که خارج از تعارض است فرق دارد و بحث در جهت اولی گذشت و بحث از دو جهت دوم و سوم باقی مانده است .

ص: ۴۵۰

اما بحث در جهت دوم ـ یعنی طرق اثبات مناط دو حکم در مجمع ـ صاحب کفایه(رحمه الله) در این جا چهار شق ذکر کرده است و می فرماید گاهی از خارج می دانیم که در مجمع ملاک هر دو حکم وجود دارد که این یک صورت است و یک صورت هم این است که دلیل امر و نهی، در امر و نهی بالفعل ظهور نداشته باشند بلکه ظهور در حکم اقتضایی داشته باشند یعنی مناط امر و نهی را اثبات می کنند و یک صورت سوم هم این است که دو دلیل در مجمع حکم وجوب و حرمت بالفعل را ثابت می کنند ولی قائل به جواز بشویم در این سه صورت تعارض در کار نیست و ملاکات دو حکم در مجمع ثابت می شود یا به دلیل خارجی در صورت اول و یا با تمسک به خود دو دلیل در صورت دوم که بر حکم اقتضایی دلالت می کنند و منافاتی با هم ندارند و یا اگر هر دو حکم بالفعل را می گویند قائل به جوازیم پس این دو حکم با مناطهایشان در مجمع ثابت خواهند بود و طبق این سه صورت در مجمع ملاک و مناط وجوب و حرمت ثابت است ولی در صورت اول و دوم چون امتناعی هستیم تزاحم ملاکی شکل می گیرد و باید احکام آن را از قبیل فعلی شدن حکم اقوی الملاکین ثابت کرد و در جهت سوم هر حکمی برای تزاحم ملاکی قائل شدیم در این دو صورت هم می آید و اما صورت سوم از سه صورت گذشته از باب تزاحم هم خارج است چون طبق صورت سوم کسی که قائل به جواز است هر دو حکم را فعلی می داند و قائل نیست به تنافی میان آنها در مجمع پس تزاحم ملاکی هم در کار نیست چون تزاحم ملاکی در جائی است که ملاکات نتوانند هر دو تاثیر را حاصل کنند و حکمشان را فعلی نمایند و بنابر جواز هر دو مناط در مجمع می توانند تاثیر بگذارند.

صورت چهارم این که هر دو دلیل دال بر حکم فعلی باشند و ما هم امتناعی باشیم و دلیل خاصی بر وجود ملاک در مجمع نباشد که معمولا هم، اوامر و نواهی در حکم فعلی ظهور دارند نه حکم اقتضائی که حکم نیست .

در این صورت میان اطلاق دلیل امر و نهی تعارض می شود که اگر قائل به تساقط شدیم دیگر مناط هم ثابت نیست چون مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)در حجیت قائل است به تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی فلذا می فرماید مگر این که بگوییم عرف در اینجا میان دلیل امر و نهی این گونه جمع می کند که اطلاق هریک از دو دلیل را بر حکم اقتضائی در مورد اجتماع حمل می کند و از ظهور در حکم فعلی دست می کشد که البته روشن است که این بحث اخیر ایشان اشکال دارد و اشکال هم وارد کرده اند که چنین جمعی، عرفیت ندارد و مدلول خطابات، حکم و امر و نهی است و ملاک و مقتضی حکم نیست لذا عرف به تعارض و تساقط دو اطلاق حکم می کند.

لیکن این که ایشان فرمود بنابر امتناع اگر دو دلیل دلالت کند بر حکم فعلی، تعارض می شود و دیگر مناط هم در مجمع ثابت نمی شود مورد اشکال برخی واقع شده است و گفته شده است طبق بعضی از مبانی می توان در مجمع مناط را اثبات کرد و آن را در باب تزاحم ملاکی داخل نمود این موضوع بحث جهت دوم ماست که آیا طرقی برای اثبات ملاکین از داخل خود دو دلیل متعارض هست یا خیر؟ یعنی بنابر امتناع دو دلیل با هم متعارض هستند چون مدلولشان حکم فعلی است پس تساقط می کنند؛ حال آیا می شود در موارد اجتماع ملاک را اثبات کرده و آن را در باب تزاحم ملاکی داخل کنیم یا نه؟ که در این رابطه طرقی ذکر شده و می شود آن ها را به ۴ وجه برگرداند غیر از وجه جمع عرفی که صاحب کفایه(رحمه الله)گفت و صحیح نبود .

۱ ـ وجه اول تمسک به مدلول التزامی دو دلیل است چون آنچه که ممتنع است مدلول مطابقی آنها است که حکم فعلی است ولی بین مدلول التزامی آنها تنافی نیست و هر کدام از دو ملاک با دیگری قابل اجتماع در مجمع است پس تعارض و تساقطی نسبت به مدلول التزامی نیست و تنافی بین حکمین فعلیین است نه حکمین اقتضائیین.

بر این وجه دو اشکال دارد شده است; یک اشکال مبنائی است که این مطلب، مبتنی است بر این که مدلول التزامی با مدلول مطابقی از حجیت ساقط نشود و صحیح نزد اهل تحقیق آن است که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی در حجیت هم می باشد یعنی اگر مدلول مطابقی از حجیت ساقط شد مدلول التزامی هم از حجیت ساقط می شود.

یک اشکال دیگر نیز در اینجا هست که نقضی است به سایر موارد تعارض میان دلیل امر و نهی، به این نحو که باید در جاهای دیگری هم بگوئید یعنی در همه موارد تعارض میان دلیل امر و نهی این را بگوئید مثلا در (صل) و (لا تصل) نیز بگوئید که از باب تزاحم ملاکی است که هم ملاک وجوب صلاه در آن فعلی است و هم ملاک حرمت آن و هر کدام اقوی باشد فعلی می شود و همچنین جاهای که تعارض میان دو دلیل به نحو عموم من وجه است مثل (اکرم العلما) و (لا تکرم الفساق) باید احکام تزاحم ملاکی را بار کنید با این که قائل نیستید و حکم می کنید به تساقط هر دو حکم .

۲ ـ وجه دوم تمسک به اطلاق ماده است به تقریبی که از مرحوم میرزا(رحمه الله) در تعبدی و توصلی گذشت که می فرمود اطلاق ماده یعنی متعلق حکم مثل غصب و صلاه مثل موضوع است و کانّ گفته شده (الصلاه واجبه و الغصب حرام) و این متعلق موضوع از برای دو محمول است یکی ملاک و دیگری خطاب و حکم ـ امر و نهی ـ مثل این که گفته باشد الصلاه ماموربها و الصلاه فیها ملاک و عرف متعلق را موضوع دو محمول قرار می دهد و خطاب را به دو محمول تحلیل می کند حال اگر به لحاظ یک محمول از این دو محمول تنافی و تعارض با دلیل نهی موجود بود، به لحاظ محمول دیگر چون که تنافی نیست حجت خواهد بود مگر این که در خود متعلق قیدی اخذ شود که قید هر دو محمول خواهد شد و ایشان می خواهد ادعا کند که دلالت بر ملاک، مدلول التزامی نیست و مانند مدلول تضمنی است .

ولی این نکته هم قبلاً رد شد که عرف از خطاب، دو محمول نمی فهمد بلکه مدلول (صلّ) همان نسبت طلبیه و ارسالیه است چرا که اگر سوال شود، چرا مولا این طلب را قرار داد جواب داده می شود که لابد غرض داشته است ولی این طولی و التزامی است و مدلول امر و خطاب نمی باشد و مثل دلالت تضمنی نیست که دو دلالت هم عرض مدلول یک لفظ است مثل دلالت کل بر اجزا و یا افراد خودش یعنی خطاب یک دال لفظی ـ که یک معنی دارد ـ بیشتر ندارد و آن صیغه امر است و مدلولش طلب و وجوب است و دلالت بر ملاک، دلالت التزامی و طولی است که بنا به تبعیت از حجیت ساقط می شود.

۳ ـ وجه سوم تمسک به اطلاق ماده است به تعبیر مرحوم اصفهانی(رحمه الله) که ایشان به گونه ای دیگر اطلاق را در ماده امر جاری می کند و می گوید متعلق امر همان طبیعت مطلقه در مسأله اجتماع باقی می ماند زیرا که فرق است بین جائی که قیدی در متعلق امر اخذ شود که در این صورت از این استفاده می شود که صلاتی که ملاک دارد صلاه مقید است نه مطلق یعنی جائی که قید نیست ملاک هم موجود نیست اما در بحث اجتماع چنین تقیید مولوی نداریم بلکه تنها عقل این را گفته است که اجتماع ممتنع است چون اجتماع ضدین لازم می آید و محال است و این مقید، فقط هیئت و وجوب را قید می زند و ماده ـ یعنی طبیعتی که متعلق قرار گرفته ـ بر اطلاق خود باقی است و طبیعت مطلقه است البته وجوب مجمع را نمی گیرد ولی همان جا را که می گیرد متعلقش طبیعت مطلقه است و شارع نیامده آن را مقید کند بنابراین نمی توانیم از این گونه قیود عقلی استفاده کنیم که مولی طبیعت مقیده را می خواهد و غرض مولا در آن است بلکه طبیعت مطلقه مورد غرض مولی است پس در مورد اجتماع هم غرض و مناط حکم فعلی است.

در تعبیرات ایشان احتمالاتی وجود دارد .

۱ ـ احتمال اول این که ممکن است مقصود ایشان این باشد که اصلاً مقیدات عقلی اطلاق را تقیید نمی زنند و طبیعت را مقید نمی سازد که اگر مقصود این باشد جوابش این است که مقید مقید است و فرقی نمی کند عقلی باشد و یا لفظی و قید قید است و قهراً اطلاق طبیعت را از بین می برد و از این جهت که کشف می کند ثبوتاً طبیعت مقید است فرقی ندارند.

۲ ـ احتمال دوم این است که ممکن است مقصود این باشد که مقید عقلی فقط حکم و وجوب را قید می زند ولی متعلق وجوب بر اطلاق خودش باقی می ماند مگر مولی آن قید را در لفظ اخذ کند که جواب این مطلب این است که :

اولاً: امتناع در این جا برعکس مقید عقلی در موارد عجز و عدم قدرت است یعنی برخی از مقیدات عقلی قید واجب و متعلق حکم قرار می گیرند و برخی قید خود امر و وجوب است مثلاً ـ قدرت و عدم عجز قید وجوب است زیرا که در فرض عجز، وجوب قبیح بوده یا لغو است ولی قید واجب نیست یعنی جامع بین فعل اختیاری و غیر اختیاری هم می تواند متعلق امر باشد ـ چنانچه در بحث تعبدی گذشت ـ اما امتناع اجتماع امر و نهی به جهت تضاد قید واجب است و می گوید امری که فعلی است ـ چون فرض این است که مکلف مندوحه دارد و می تواند در جای دیگر نماز بخواند ـ نمی تواند طبیعت مطلقه باشد و نمی تواند متعلقش مطلق باشد و شامل فردی که متحد است با حرام، بشود پس مرکز این مقید عقلی مثل مرکز مقید عقلی قدرت نیست آن وجوب را قید می زند و به واجب و متعلق کار ندارد ولذا اگر عاجز نبود فرد غیر اختیاری هم می تواند مصداق متعلق امر باشد چون جامع بین فرد اختیاری و غیر اختیاری، اختیاری است أما امتناع عقلی اجتماع بر عکس است و واجب و متعلق امر را مقید می کند.

ثانیاً: اگر امتناع تقیید وجوب را هم مثل قید قدرت کند باز هم مطلب ایشان تمام نیست چون اطلاق وجوب است که ملاک و شرائط اتصاف به آن را مشخص می کند و شما می خواهید با اطلاق ماده آن را در مجمع ثابت کنید گرچه وجوب نباشد و این صحیح نیست زیرا که اطلاق وجوب است که نیاز مولی را اثبات می کند که به معنای شرایط اتصاف فعل به ملاک داشتن و مورد نیاز بودن مولی است.

اما اطلاق ماده وجوب قید را نفی می کند به نحو قید واجب که در اتصاف به ملاک دخیل نیست بلکه ممکن است در تحقق ملاک دخیل باشد که اطلاق ماده آن را نفی می کند. پس مطلق ماندن طبیعت واقع در متعلق امر و وجوب با فرض تقیید در أمر و وجوب، برای اثبات ملاک در مجمع نافع نیست .

ممکن است کسی بگوید با فرض وجود مندوحه وجوب هم فعلی است پس نیاز مولی هم فعلی است و با اطلاق متعلق دخل عدم اقتران با حرام در آن را نفی می کنیم .

پاسخ این است که این مطلب خلف فرض است زیرا که مستلزم تعلق وجوب و امر به طبیعت مطلقه است که خلف امتناع می باشد و دلیل امتناع بایستی یکی از آن دو را مقید کند که اگر متعلق و ماده را مقید کند این همان اشکال اول است و اگر وجوب و امر را مقید کند اشکال دوم وارد می شود که جایی که وجوب نیست شاید مولا اصلا ملاک هم ندارد و این اطلاق وجوب است که ملاک را اثبات می کند نه اطلاق ماده و اطلاق ماده شرائط اتصاف و ملاک را اثبات نمی کند زیرا که شرایط اتصاف به ملاک از شرایط وجوب است ولذا در موارد عجز هم همین گفته می شود که اگر مکلف عاجز بود و أمر نبود می گوئید ممکن است ملاک هم نباشد و کاشف از اطلاق ملاک و نیاز مولی، اطلاق امر و وجوب است اما اطلاق ماده قید واجب را نفی می کند و اطلاق وجوب و ملاک را اثبات نمی کند.

۴ ـ وجه چهارم، کلام مرحوم عراقی(رحمه الله) است که خواسته است وجه اول را تصحیح نماید و در حقیقت خواسته آن نقض را جواب دهد و بین سایر موارد تعارض و موارد اجتماع امر و نهی تفصیل بدهد که در مانحن فیه چون که امر و نهی به دو عنوان تعلق گرفته است مدلول التزامی بر ملاک خارج از تعارض است اما اگر امر و نهی به یک عنوان تعلق بگیرد دلالت التزامی بر ملاک هم داخل در تعارض می شود و تساقط می کند که بحث آینده است.

ادامه بحث قبل (۹۳/۰۳/۱۲)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که از چه راههایی می شود ـ بنابر امتناع ـ وجود ملاک در مجمع را اثبات کرد که سه طریق را گفتیم و رد کردیم .

طریق چهارم : که این طریق در حقیقت تصحیح همان طریق اول است یعنی تمسک به دلالت التزامی بنابر مبنای عدم تبعیت دلالت التزامی است یعنی وجه اول دو اشکال داشت.

اشکال اول: که این اشکال مبنایی بود که دلالت التزامی در سقوط تابع دلالت مطابقی است که بعضی قائل به این نکته نیستند مثل مرحوم آقاضیاء(رحمه الله) که برخلاف مرحوم آخوند(رحمه الله) و برخی دیگر که تابعیت در حجیت را قبول دارند ایشان قائل به تبعیت نیستند.

اشکال دوم: نقض به سایر موارد تعارض مثل صل و لا تصل و اکرم کل عالم و لاتکرم العالم الفاسق بود که امر و نهی به یک عنوان خورده است که همه در اینجا قائل به تعارضند و از باب تزاحم ملاکی محسوب نمی کنند و مرحوم عراقی(رحمه الله) می خواهد در این وجه بفرماید طبق مبنای ما ـ که تبعیت را قبول نداریم ـ اشکال دوم وارد نیست و جواب داده می شود زیرا بین سایر موارد تعارض و مورد اجتماع امر و نهی فرق است یعنی در جایی که یک عنوان هست مثل: صل و لا تصل ـ تعارض به نحو تباین ـ یا اکرم العالم و لا تکرم الفاسق ـ تعارض به نحو عموم من وجه ـ امر به شی مقتضی نهی از ضد عام است که اقتضاء دارد که نفی ملاک در ترک و نقیض و ضد عام را و نفی ملاک در ترک و ضد عام با اقتضای حرمت که می گوید طلب ترک بوده و مقتضی ملاک در ترک می باشد تناقض و تنافی دارد و به عبارتی دیگر; با امر به فعل، ملاک در ترک هم نفی می شود و نیز با حرمت، وجود ملاک در فعل هم نفی می شود لذا تعارض دلیل امر و نهی از یک عنوان به دلالت التزامی آنها بر ملاک هم ـ سرایت می کند ـ و هر دو مدلول مطابقی و التزامی در طرفین با تعارض ساقط شده و دلیلی بر احراز ملاک در مورد تعارض نخواهیم داشت.

ص: ۴۵۷

اما در جایی که دو عنوان موجود هست یعنی باب اجتماع ـ مثل امر به صلات و نهی از غصب ـ در اینجا هم امر دال بر عدم ملاک در ضد عام و ترک آن عنوان هست اما ضد عامش ترک صلات است که فعل غصب نیست و ترک غصب فعل صلات نیست تا گفته شود که امر به صلات دال بر نفی ملاک در ترک غصب در مجمع می باشد بلکه امر به صلات بر نفی ملاک

در نقیض خود صلات دلالت می کند نه بیشتر و این هم منافاتی با وجود ملاک حرمت در غصب یا لزوم ترک غصب ندارد و این مطلب در جائی که دو عنوان با هم متباین باشند روشن است.

اما جایی که دو عنوان یک عنصر و جزء مشترک داشته باشند باز هم نقیض یک عنوان مرکب از دو جزء ترک مجموع آن دو جزء است و ترک مجموع، غیر از ترک تک تک اجزائش است لـذا ملاک نقیض یک جزء به اقتضای امر به مرکب، نفی نمی شود.

خلاصه امر و نهی به یک عنوان دو مدلول التزامی دارد; وجود ملاک در خود فعل، و عدم ملاک در ضد عامش که با مدلول التزامی حرمت تنـافی دارد و بین دو مـدلول التزامی امر و نهی نیز تعارض برقرار است و هر دو ساقط می شونـد و این در موارد وحـدت عنوان و تعـارض است امـا در بـاب اجتماع امر و نهی چون که دو عنوان داریم عنوان صـلات و غصب، امر به صـلات دلاـلت می کنـد بر ملاک در صـلات و نفی ملاک در ترک صـلات اما غصب، ترک صـلات نیست و عنوان وجودی دیگری است و دلاـلت امر بر نفی ملاـک در نقیض آن عنوان دلاـلت نـدارد بر نفی ملاک در عنوان دیگر و این مطلب در صورتی که دو عنوان با هم متباین باشد روشن است و اگر جزء مشترک هم داشـته باشند باز هم وقتی به مرکب امر می شود نقیضش ترک مرکـب اسـت و نقیض مرکب ترک مجمـوع است و این غیر از ترک جزء جزء است و مسـتلزم نفی ملاـک در مـدلول الـتزامی دلیـل دیگر نیسـت و نقیض هر کـدام از دو عنـوان مرکـب غیر از نقیض آن عنـوان مرکـب دیگر است پس سـریان تعـارض به مدلول التزامی دو دلیل در کار نیست .

این بیان تمام نیست و دو اشکال بر آن وارد است و بعد یک اشکال بر هر سه تقریب وارد می باشد أما دو اشکال بر این وجه و طریق چهارم:

اشکال اول: این است که اگر امر به شی اگر هم مقتضی نهی از ضد عام باشد این نهی از ضد عام نهی تبعی است و کاشف از ملاک دیگری برای نهی نیست و قبلاً گفته شده است که حکم تبعی ملاک مستقل ندارد پس نهی نمی تواند کاشف از انتفاء ملاک باشد و أما امر به فعل هم نمی تواند بر نفی ملاک در ضد عام دلالت داشته باشد چون امر به فعل یک مدلول التزامی بیشتر ندارد که در فعل ملاک است. بله، بر این نکته دلالت دارد که اگر در ترک، ملاک هم باشد باید آن ملاک، مغلوب ملاک در فعل باشد أما اصل وجود ملاک را در ترک و ضد عام نفی نمی کند و ما می خواهیم اصل ملاک را ثابت کنیم که موضوع تزاحم ملاکی است اما کدام غالب است و کدام مغلوب، بحث دیگری است که مربوط به احکام تزاحم ملاکی است نه أصل تزاحم ملاکی.

بنابراین آنچه که در این جا بحث ماست دلالت التزامی امر و نهی بر اصل وجود ملاک در متعلق خودش است ; حال، این ملاک غالب است یا مغلوب، درصدد آن نیستیم که از دلیل امر و نهی آن را استفاده کنیم بلکه این که اقوی الملاکین کدام است که باید به آن عمل شود و یا اگر مساوی باشند چه حکمی دارد این ها احکام باب تزاحم ملاکی است که مربوط به جهت سوم بحث است نه جهت دوم .

ص: ۴۵۹

اشکال دوم : اشکال دوم بر وجه چهارم ـ وجه محقق عراقی(رحمه الله) ـ نقض به امر به جامع و نهی از مقید است مثل (صل) و (لاـ تصل فی الحمام) که طبق این مبنای شما که امر به شی مقتضی نفی ملاک از نقیض است باید در این جا هم قائل به تزاحم ملاکی شوید با این که قائل شدید به تعارض و تخصیص و تقیید، چون نقیض صلات در حمام، ترک صلات در حمام است و مجموع مبغوض است و نقیضش که مطلوب است ترک مجموع است و ترک مجموع ترک جمیع نیست تا این که نماز هم بشود مبغوض و ترکش ملاک داشته باشد و با مدلول التزامی امر بر نفی ملاک در ترک صلات تعارض پیدا کند چون که ترک مجموع غیر از ترک کل جزء جزء است پس باز هم بین دلالت های التزامی در این جا هم تعارضی نیست و باید از موارد تزاحم ملاکی باشد نه تعارض .

مرحوم عراقی(رحمه الله) در تقریرات این اشکال دوم را به گونه ای پاسخ داده است که وقتی مجموع مبغوض شد جزء هم مبغوض است و این با مدلول التزامی أمر به آن جزء ـ جامع ـ معارض خواهد شد که ما قبلاً این مطلب را جواب دادیم و این جواب درست نیست همانگونه که بیان شد ولی می توان از طرف مرحوم محقق عراقی(رحمه الله)جواب دیگری از این اشکال دوم مطرح کرد به این نحو که اگر نکته امتناع در امر به جامع و نهی از مقید، وحدت معنون باشد هر چند که عنوان جامع به نحو صرف الوجود غیر از عنوان مقید و فرد است این اشکال درست است که لازم است این مورد از تعارض را از باب تزاحم ملاکی قرار داد اما اگر ایشان در باب امر به جامع و نهی از فرد، از این جهت قائل به امتناع باشد که گر چه عنوان جامع غیر از فرد و مقید است و امر به جامع، تخییرش عقلی است ولی تخییر عقلی بازگشت به تخییر شرعی می کند که شهید صدر(رحمه الله)آن را مختص به عالم حب کردند ولی ایشان آن را حتی در امر قبول دارد پس هر فردی و حصه ای از آن جامع هم امر دارد ولی در فرض ترک افراد دیگر یعنی عنوان فرد و حصه هم ماموربه می شود البته مشروط و وقتی افراد دیگر را ترک کند یعنی (صلات در حمام) ماموربه هم می شود که متعلق حرمت و نهی است و این بدان معناست که متعلق این امر مشروط همان عنوان محرم خواهد شد و مانند (صل) و (لاتصل) خواهد شد که دیگر این اشکال وارد نیست.

ص: ۴۶۰

أما اشـكال مشتركی که بر همه طرق چهارگانه وارد است اشـكالی است که شـهيد صـدر(رحمه الله)در بحث تعارض ادله ذکر کرده است زيرا که ايشان همين دو بحث را در جهت دوم و سوم در مباحث تعارض تکرار می کند و همين سه طريق را نيز در آنجا برای اثبات ملاک ذکر می کنـد و همين مناقشه ها را وارد می کند و در آنجا يک مناقشه و اشـكال را هم اضافه می کند که در اينجا نياورده است .

آن اشـكال اين است که فرضـا توانستيم از راه يکی از اين سه طريق ملاـک را بنـابر امتناع در مجمع اثبات کنيم اين روش يک معـارض دارد و معارضـش اطلاـق دليـل امر است چون وقتی متعلق امر شامل مورد اجتماع نشـد اگر مکلف نماز را در غصـب انجـام داد امر به صـلات شامـل اين فرد نيست و شامـل افراد ديگر است که در اين صورت اطلاق هيئت امر اقتضا دارد تا وقتی که آن نمـاز را در مکـان غير مغصوب انجـام ندهـد وجوب بـاقی است و بايـد آن را انجـام دهـد چون که امر شامل طبيعت در مکـان مغصوب نبوده است و متعلقش نمـاز در غير مکـان مغصوب است و می گويـد نماز در مکان غير مغصوب واجب اسـت چـون فرض اين است که قائـل به امتنـاعيم و امتنـاع متعلق امر را قيـد می زنـد و نمی توانـد مطلق بوده و شامـل نمـاز در مکـان مغصوب باشـد بلکه تنها شامل افراد ديگر است و اطلاق هيئت در اين صورت می گويـد تا وقتی آن متعلق انجام نگيرد وجوب باقی است و لازمه اين اطلاق در هيئت امر آن است که فرد انجام شده در مکان مغصوب ملاک ندارد چون اگر نماز در مکان مغصوب ملاک داشت ديگر اعاده لازم نبود و وجوب باقی نمی ماند.

پس اگر بشود بـا یکی از سه طریق فی نفسه ملاک را هم اثبات کرد، معارض دارد و آن دلالت اطلاق هیئت امر است بر بقای وجوب بعد از این که _ بنابر امتناع _ اطلاق ماده و متعلق امر شامل مورد اجتماع نمی شود که لازمه اش نبودن ملاک در نماز در مکان مغصوب است که باز هم تعارض شده و ملاک در مجمع احراز نخواهد شد .

سپس ایشـان اعتراض می کنـد که اگر گفته شود این در صورتی است که ما امر را تقییـد بزنیم و ثابت کنیم که متعلق امر نماز در مکان غیر مغصوب است و این هم در صورتی است که دلیل نهی را مقدم بشـماریم و دلیل امر را به آن تقیید بزنیم و آن را جمع عرفی بدانیم که در این صورت اطلاق امر می گوید تا وقتی که واجب را _ که پس از جمع عرفی صـلات مقید به مکان مباح است _ اتیان نکنی باید نماز بخوانی و این، دلالت دارد بر عدم ملاک در مکان حرام .

امـا شـما در این جـا تعارض داریـد یا لااقل در جائی که تعارض فرض شـده است هم اطلاق امر ساقط شـده و هم اطلاق نهی، چون معمولاً هر دو اطلاق دو دلیل است و هیچکـدام اقوی از دیگری نیست و دو اطلاق است و اطلاق شـمولی و بـدلی از نظر قوت دلالت و ضـعف دلالت با همـدیگر فرقی ندارند و از این باب جمع عرفی ندارد پس هم امر فعلی و هم نهی فعلی تعارض می کنـد و دیگر نمی دانیم امر، به فرد غیر حرام مقیـد شـده است یا نه زیرا شایـد نهی مقیـد شده باشد به غیر مجمع که در این صورت دیگر هیئت امر نسبت به کسـی که مجمع را انجـام داده اطلاـق نخواهـد داشت تـا بتوانیم به آن تمسک کنیم و آن را معارض با دلالت بر ملاک قرار دهیم یعنی وقتی ثبوتاً مقیـد بودن متعلق را ندانستیم تمسک به اطلاق هیئت شـبهه مصداقیه می شود زیرا که نخواهیم دانست که متعلقش شـکل گرفته است یـا خیر، که اگر نگرفته باشـد هیئت و امر اطلاـق دارد و الاـ مطلق نیست و این شـبهه مصـداقیه اطلاـق هیئت می شـود و بـا وجـود شـبهه مصـداقیه دلیـل نمی توان به دلیـل تمسـک کرد و آن را معارض قرار داد.

سپس از این اشـکال هم پاسـخ می دهـد که مطلب این گونه نیست و در تعـارض امر و نهی اطلاـق هیئت هر چنـد برای اثبـات وجوب اعـاده کافی نیست ولیکن برای معارضه با دلالت بر ملاک در مجمع کافی است زیرا که در حقیقت اطلاق نهی در این جا دو معارض دارد یکی معارضه با طلاق امر نسـبت به فعلیت امر و نهی که نمی توانند در مجمع جمع شوند چون با هم تضاد دارنـد و یـک تعـارض هم بین مجموع دو اطلاـق ، اطلاـق نهی در مجمع و اطلاـق هیئت امر در طول آن بـا دلاـلت الـتزامی با اطلاـق مـاده امر بر ملاـک در مجمع زیرا که مجموع آن دو اطلاـق اول اقتضا دارنـد که برای امر در مجمع ملاک نباشـد و در حقیقت اطلاق نهی شـرط تمسک به اطلاق هیئت را درست می کنـد و می گویـد این جا نهی هست و لازمه اش این است که امر نباشـد و امر لبا مقید به غیر مکان مغصوب است و اطلاق هیئت أمر تمام است و مجموع این دو دلالت و دو اطلاق معارض بـا دلالت بر ملاک است و هر سه با هم ساقط خواهنـد شـد و این مطلب منافاتی با معارضه اطلاق نهی به نحو مسـتقل با اطلاق متعلق امر به لحـاظ تضـاد در مجمع نـدارد بلکه این در حقیقت دو معـارضه هم عرض است میـان اطلاـق نهی از یـک طرف و اطلاـق مـاده و متعلق امر به لحاظ وجوب در مجمع ـ معارضه اول ـ و میان مجموع اطلاق نهی و اطلاق هیئت امر با دلالت بر ملاک در مجمع از طرف دیگر ـ معارضه دوم ـ و همه آنها ساقط می شونـد زیرا که دو معارضه هم عرض هسـتند و در طول هم نیستند هر چند ممکن است گفته شود که در طول هم هستند.

ص: ۴۶۳

لیکن آن مطلب تمـام نیست زیرا که طولیت بین مـدلول اطلاـق نهی و اطلاق هیئت است که نافی ملاک در مجمع می شود نه بین حجیت آنهـا تـا این که حجیت اطلاـق هیئت امر در طول عـدم معـارضه اول باشـد و توضـیح بیشتر آن و همچنین بحث در جهت سوم را به مبـاحث تعارض ادله محول می کنیم زیرا که جهت سوم که بحث از احکام باب تزاحم ملاکی است و این که آیا همان احکام تزاحم امتثالی است و یا احکام باب تعارض در آن جاری می شود به نظر ما بیشتر با بحث تعارض ادله تناسـب دارد و در آنجا باید بحث شده است لهذا آنها را در اینجا تکرار نمی کنیم و بدین ترتیب این تنبیه را خاتمه می دهیم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹